


ACADEMIÆ HARVARDIANÆ SIGILLUM
VE RI TAS
1638.
FROM THE
DONATION FUND
OF
MDCCCXLII.
Rec^d 11 Sept. 1845





Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Zwölfter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1844.

Inhalt des zwölften Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Ueber das Verhältniß der Metaphysik zu der Ethik.

Von

Herrn Professor Dr. Weiße.

Das gegenseitige Verhältniß der beiden in der Ueberschrift genannten philosophischen Disciplinen ist neuerdings zu wiederholten Malen in wissenschaftlicher Erörterung zur Sprache gekommen. Von verschiedenen Seiten zwar, und in verschiedenem Sinne, doch immer in einem solchen, der auf eine engere Verbindung beider Wissenschaften hinzudeuten schien, als bis jetzt statt gefunden hat, als insbesondere in demjenigen Systeme statt findet, welches im Ganzen noch immer als das die Schule, wenn auch nicht die Gemüther, beherrschende anerkannt werden muß, ist die Anregung gegeben worden, dieses Verhältniß einmal schärfer in's Auge zu fassen. Hatte bereits im Jahre 1834 Ch. J. Braniß ein „System der Metaphysik" entworfen, welches im Gegensatze zum Hegelschen „Sein", den Begriff Gottes, des schlechthin wollenden, handelnden, schaffenden zum Princip dieser Wissenschaft machte und die „Kategorieen" nur als Formen für die Erzeugnisse der göttlichen Schöpferthätigkeit darstellte, hatte er in Folge dieser Auffassungsweise das Postulat der nur durch ethische Thätigkeit der Geschöpfe zu erzielenden Gottähnlichkeit der Schöpfung zum Grundgedanken seiner metaphysischen „Kosmologie" gemacht, und, um diesem Gedanken sein Recht zu geben, den Gesammtbegriff dieser ethischen Thätigkeit unter dem Namen einer „Ethikologie" zum ausdrücklichen Gegenstande der metaphysischen Erörterung gemacht*): so hat sich in den letzten Jahren die Anzahl Derer noch sehr vermehrt, die, wenn auch nicht eben mit ausdrücklicher Rücksichtnahme auf jenen

*) Vergl. des Ref. Beurtheilung des Braniß'schen Werkes in den Blättern für literar. Unterhaltung. 1834. Nr. 229. 230.

Vorgänger, dessen Werk im Ganzen nicht die Beachtung gefunden zu haben scheint, die es in einigen seiner Partien unstreitig verdient, verwandte Gedanken geäußert, ähnliche Pläne oder Umrisse zur Ausführung, sei es einer ethikologischen Metaphysik, oder einer metaphysischen Ethik, entworfen haben. Insbesondere ist, gegenüber der Hegelschen Philosophie und ihrer Verabsolutirung des rein idealen oder theoretischen Momentes, von den verschiedensten Seiten her die Forderung laut, und fast schon zu einem Gemeinplatze geworden, daß auch der realen Seite des Geistes, dem Willen sein Recht werde, und derselbe, als logisches oder metaphysisches Begriffsmoment des absoluten Geistes, dessen Begriff keineswegs in dem des „absoluten Wissens" sich erschöpfe, in die ihm gebührende Stelle des Systems eintrete. Enthält nun auch dieser Gedanke an sich selbst nichts, was zu einer unmittelbaren Verbindung der Ethik mit der Metaphysik, zu einer Aufnahme ethischer oder ethikologischer Kategorieen in die Metaphysik, oder gar zu einer Begründung der Metaphysik durch Ethik nöthigte, kann er vielmehr als ein vollkommen wahrer, vollkommen, insbesondere jener Hegelschen Einseitigkeit gegenüber, berechtigter, gar wohl auch von Solchen angenommen und in Ausführung gebracht werden, die übrigens keineswegs gesonnen sind, der in unsern Tagen insbesondere durch Hegel vertretenen absoluten Priorität der logischen oder metaphysischen Idee vor allem sei es im physischen oder im ethischen Sinn Realen etwas zu vergeben: so scheint er doch von den Meisten, die ihn hegen und aussprechen, anders verstanden zu werden. Bei den Meisten nämlich knüpft sich diese Opposition gegen das Resultat der Hegelschen Logik an eine Opposition zugleich gegen die Grundidee dieser Wissenschaft, und die Stelle, welche derselben in dem System der Philosophie überhaupt eingeräumt ist. In der Voraussetzung, daß der Begriff des Willens, oder daß der Begriff des Geistes als Wollender nicht, wenigstens nicht in Hegels Sinne, etwas rein Logisches oder Metaphysisches sein könne, meint man, um diesem Begriffe seine principielle Bedeutung zu retten, die philosophische Priorität des Metaphysischen vor dem Realen überhaupt bekämpfen

zu müssen. Oder wenn man, sei es aus Ueberzeugung oder aus Verlegenheit, etwas Besseres an deren Stelle zu setzen, die Hegelsche Anordnung des Systems im Ganzen gelten läßt, so glaubt man wenigstens zugleich mit dem Willen eine Reihe „ethischer Kategorien" in die Metaphysik aufnehmen zu müssen. Auch dies, wie leicht zu bemerken, in der Meinung, als ob zwischen diesem absolut praktischen Princip und den Hegelschen „Kategorieen" eine zu große Kluft befestigt sei, als daß ohne anderweit dazwischen tretende Vermittlung die letztere zur Kategorie des Willens dialektisch fortgebildet, oder als in dieselbe aufgehend nachgewiesen werden könnten.

Es ist meine Absicht im Gegenwärtigen nicht, ein vollständiges Verzeichniß der Schriften und Abhandlungen zu geben, in denen sich Ansichten der hier erwähnten Art haben vernehmen lassen; nur zweier befreundeter Forscher erlaube ich mir namentlich zu gedenken, deren mehrfache, diesen Punkt betreffende Aeußerungen mir, nächst dem Braniß'schen Werke, zu dieser Erörterung den nächsten Anlaß gegeben haben. Ich meine H. M. Chalybäus in seiner, dieser Zeitschrift (Band VIII., Heft 2) einverleibten Abhandlung: „Ueber die ethischen Kategorien der Metaphysik", und in verschiedenen Andeutungen seiner „Phänomenologischen Blätter" (Kiel 1840) und besonders der neuesten dritten Ausgabe seiner „Historischen Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel" (Dresden 1843), und H. Lotze in wiederholten, zwar nur kurzen, aber sehr bestimmt lautenden, und in die ihm eigenthümliche Behandlungsweise der rein theoretischen Philosophie tief eingreifenden Erklärungen sowohl seiner „Metaphysik" (vergl. die Anzeige dieses Buches in Band IX. Heft 2 dieser Zeitschrift S. 304 f.), als auch der neuerlich (Leipzig 1843) erschienenen „Logik". Bei dem Ersteren deutet schon die Ueberschrift der eben erwähnten, gehaltvollen Abhandlung auf das Unternehmen einer wirklichen Verschmelzung der Ethik, wenigstens in ihren Haupt- und Grundprincipien, mit der Metaphysik, und es ist zu erwarten, daß auch der Grundriß einer Ethik, den uns der Verfasser jetzt wieder in der Vorrede zur neuesten Auflage der

„Historischen Entwicklung" als eine von ihm beabsichtigte Grundlegung seiner eigenthümlichen Ansichten ankündigt, in diesem Sinne abgefaßt sein wird. Lotze hat zwar in seiner Bearbeitung der Metaphysik ethische Kategorieen nicht aufgenommen, dagegen aber um so bestimmter erklärt, daß (Metaphysik S. 329) „die Metaphysik nicht in sich selbst, sondern in der Ethik ihren Anfang habe," eben so wie (Logik S. 114), daß „die logische Thätigkeit des Geistes abhängig sei von seinem tieferen ethischen Wesen."

Die beiden hier kürzlich bezeichneten Ansichten kommen allerdings nicht schlechthin auf Eines hinaus; sie können vielmehr recht wohl als Beispiele für zwei mögliche Standpunkte in der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der Metaphysik und der Ethik gebraucht werden. Chalybäus, den Standpunkt des hegel'schen Philosophirens im Allgemeinen als einen gegebenen, und unter den gegebenen als den in der Zeit vorzugsweise berechtigten und zu beachtenden festhaltend, und einen Fortschritt über die bisherigen Resultate dieses Philosophirens hauptsächlich von einer tiefern Verständigung über den Standpunkt selbst und dessen Principien erwartend, folgt nur einem Zuge, der sich mehrfach schon in dem Kreise der eigenen Anhänger jenes Standpunkts kund gegeben hat, wenn er die von derselben der „Logik" gezogene Gränze zu erweitern, und durch Hereinziehung gegenständlicher Bestimmungen, welche Hegel davon ausgeschlossen hatte, die Logik wieder zur Metaphysik im umfassendsten Wortsinne, oder, wie er es selbst ausdrückt, zur philosophia prima, zu einer allgemeinen Wissenschaftslehre fortzubilden sucht, einer „auf dem Begriff der absoluten Wahrheit ruhenden, in sich selbst gravitirenden Begründung der Principien aller Wissenschaften, die von ihr als dem Albordi aller Wissenschaftlichkeit ihre Quellen nach allen Seiten hin ableiten" *). Als das Ziel solcher Fortbildung wird von ihm ein philosophischer Theismus in Aussicht gestellt, der sich auf die ethischen Kategorieen begründen, dessen Methode jedoch, die teleologische, keine andere sein soll, „als die zu völlig bestimmter

*) Historische Entwicklung ꝛc. S. 430.

Ausbildung in sich selbst gekommene dialektisch-logische" *). Lotze dagegen läßt zwar auch seinerseits die Metaphysik in dem Zweckbegriffe wurzeln, und bestimmt als die specifische Methode des speculativen Denkens, im Gegensatze untergeordneter Formen der Wissenschaftlichkeit, die teleologische **); ja das Zusammentreffen mit Chalybäus wird noch überraschender, wenn auch er die dialektische Methode Hegel's als eine „versteckte teleologische" bezeichnet ***). Allein wenn es in der That seine Absicht sein sollte, durch solche Methode ein philosophisches System, ähnlich wie das Hegel'sche, zu dem er sich allenthalben in viel schrofferen Gegensatz, als Chalybäus, stellt, begründen zu wollen, so scheint es, als werde dann sowohl die Metaphysik, als auch die Logik außerhalb solches Systems fallen und nur als vorbereitende Disciplinen dienen können. Denn keineswegs beschäftigt sich seine Metaphysik, — die Logik lassen wir hier zur Seite liegen, — mit den wirklichen Weltzwecken, oder mit Gott als dem Grunde und Urheber dieser Zwecke, wie bei Chalybäus offenbar die Absicht ist; sie hat es vielmehr nur mit der allgemeinen Kategorie des Zweckes überhaupt und mit den übrigen Kategorieen zu thun, die nach dem Verf. in jenen enthalten sind, durch sie gefordert oder vorausgesetzt werden. Die Aeußerung, daß der Anfang der Metaphysik in der Ethik zu suchen sei, kann, wie schon aus dem Umstande erhellt, daß sie am Ende einer, auf keiner vorangeschickten Ethik fußenden Bearbeitung der Metaphysik zu lesen ist, nur den Sinn haben, daß der Begriff des Zweckes selbst, dieses eigentliche Realprincip der Metaphysik, derselben nur durch die Ethik, oder vielmehr durch das allgemeine ethische Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes gegeben ist.

Wie weit indessen auch in der wissenschaftlichen Ausführung ihrer Ansichten beide Denker gegenseitig von einander, und wie weit von ihnen beide wiederum Andere, die sich zu ähnlichen

*) Historische Entwicklung ꝛc. S. 432.

**) Logik S. 234.

***) Ebendas.

Principien bekennen, abweichen mögen: jedenfalls finden wir mit hinlänglicher Deutlichkeit von Beiden einen Gedanken ausgesprochen, von welchem wir wohl voraussetzen dürfen, daß er in irgend einer Weise mit mehr oder minder klarem Bewußtsein allen den von so verschiedenen Seiten her sich hervorthuenden Bestrebungen, die Metaphysik zur Ethik in ein näheres Verhältniß zu bringen, oder der Philosophie statt der blos metaphysischen eine zugleich ethische Grundlage zu geben, zu Grunde liegt. Es ist dieser, daß eine Lösung der philosophischen Probleme, eine vollständigere und befriedigendere, als welche uns von den dermalen herrschenden Systemen dargeboten wird, nur mittelst des Zweckbegriffs möglich ist, der Zweckbegriff selbst aber nach seiner Wahrheit und objektiven Bedeutung nicht in der rein theoretischen, sondern in der ethischen Natur des Geistes wurzelt, und nur zugleich mit dieser Natur in seiner concreten Realität zum Bewußtsein der Wissenschaft gebracht werden kann. Wie eng sich diese Voraussetzung mit der so vielfach laut werdenden Forderung einer Umgestaltung der Philosophie zum wissenschaftlichen Theismus berührt, dieß kommt besonders deutlich bei Chalybäus zu Tage, der auch in seiner Kritik der vorhandenen Systeme die theologischen Fragen überall in den Vorgrund stellt. Er hat kein Hehl, daß er es bei dieser Kritik hauptsächlich darauf abgesehen habe, „ein System in Aussicht zu stellen, welches, von einer an und für sich seienden Gottheit ausgehend und diese zum Princip habend, die Weltschöpfung als freie That derselben zu begreifen trachtet, eine Aufgabe, worin allein der wahrhafte Inhalt unsers modernen, christlichen, nicht mehr nur des antik-vorchristlichen Denkens richtig bezeichnet zu sein scheine" *). Er bezeichnet dieses System bei aller Opposition gegen den logischen Pantheismus, doch als ein, gleich diesem, rein rationales oder speculatives, denn „wir besitzen allerdings in unserer Vernunft das Mittel und die Berechtigung des Wissens vom Absoluten, weil Gott vermöge seiner objective Zwecke setzenden Liebe auch zu diesen sei-

*) A. a. O. S. 432.

nen Zwecken in uns kommt und gekommen ist, sobald wir in ihm den heiligen und heiligenden Geist erkennen; und diesen erkennen wir in dem, was unser eigenes seinsollendes Wesen ist, wenn es ist, wie es sein soll; d. h. wenn es in sich selbst zur widerspruchsfreien Versöhnung, zur Freiheit vom Widerspruch im Denken und Wollen gelangt ist" *). Der Zweck der Philosophie, oder näher der Metaphysik, denn ausdrücklich der Metaphysik wird, wie wir gesehen haben, diese Erkenntniß vindicirt, wird hiernach dieser sein: „mit diesem in uns realisirten Zweck des Absoluten das Absolute selbst, nicht nur seinem ewigen Sein nach als Geist, d. i. nicht nur den sogenannten metaphysischen Eigenschaften nach, sondern auch nach seinem Willen und ewigen Rathschlüssen zu erkennen und zu begreifen."

Die hier gesperrt gedruckten Worte finde ich aus dem Grunde beachtenswerth, weil sie, bei aller Tendenz, das Metaphysische und das Ethische zusammenzuwerfen oder in Eine Masse zu verschmelzen, doch von einem zurückgebliebenen und, wie es scheint, wider den Willen des Verf. immer neu wieder sich hervordrängenden Bewußtsein des Unterschiedes beider Elemente zeugen. Mächtiger noch hat sich solches Bewußtsein, einer verwandten Tendenz zum Trotz, bei Lotze gelten gemacht, indem es ihn schon ehemals sogar zu einer abgetrennten Bearbeitung des gemeinhin metaphysisch genannten Inhalts, dergleichen nach seinem Princip, wenn er mit demselben Ernst machen wollte, eigentlich gar nicht statt finden dürfte, verleitete, und auch jetzt wieder die Logik, statt auf ethische Principien, vielmehr auf rein metaphysische (— dieß indeß, wie wir beiläufig zu bemerken nicht unterlassen wollen, auf eine sehr beachtenswerthe, hoffentlich in die fernere Behandlung dieser Disciplin fruchtbar eingreifende Weise) begründen ließ. Ref. glaubt von diesem doppelseitigen Umstande Vortheil ziehen zu dür-

*) Ebendas. S. 438. — In ganz ähnlicher Weise sehen wir auch Lotze (Logik S. 115) den logischen Satz der Identität für das höchste Denkgesetz erklären „nur deswegen, weil er zugleich die tiefste Natur des Geistes ausdrückt auch nach der Seite hin, wo er nicht als bloße Intelligenz, sondern als sittlicher Geist erscheint."

sen, um die Bedenken, die er nicht nur gegen die wirkliche Verschmelzung der beiden Disciplinen, sondern auch gegen die Abhängigkeitserklärung derjenigen unter ihnen, der man bisher allgemein die Priorität zugestand, von der andern vorzubringen hat, in ein um so helleres Licht zu stellen. — Was zwar die beiderseitigen Verff. selbst betrifft, so könnte es, da sie mit so viel Entschiedenheit ein jeder seine Richtung ergriffen haben, leicht als das Richtigere erscheinen, sie dieselbe fürerst ungestört fortwandeln zu lassen, und von dem Einen das bereits versprochene Werk über Ethik abzuwarten, den Andern, wie bereits in dieser Zeitschrift geschehen ist, nochmals zu einem ähnlichen Unternehmen aufzufordern, um daran den Versuch zu machen, ob die Durchführung eines solchen ohne eine davon unabhängige metaphysische Grundlage gelingen kann. Indeß, abgesehen von dem Interesse, welches, wie wir wohl voraussetzen dürfen, der Gegenstand auch für weitere Kreise der Mitphilosophirenden hat, so hoffen wir uns einigen Dank sowohl von jenen beiden Schriftstellern, als auch von andern, die etwa auf einem ähnlichen Wege begriffen sein möchten, zu verdienen, wenn wir sie, soviel an uns ist, gleich von vorn herein auf eine Schwierigkeit aufmerksam machen, die ihnen, sobald sie einmal Hand an ein Unternehmen der Art legen sollten, wie wir es von ihnen erwarten dürfen, früher oder später denn doch begegnen, und ihnen vielleicht um so mehr zu schaffen machen würde, je weniger sie sich dieselbe zuvor zu bestimmtem, deutlichem Bewußtsein gebracht.

Es ist nämlich, um dieß noch ausdrücklich zu bemerken, nicht sowohl im Interesse der Metaphysik, als vielmehr in dem eigenen der Ethik, daß ich hier in der Kürze die Gründe auseinanderzusetzen beabsichtige, welche mich bestimmen, nicht nur auf einer getrennten Bearbeitung beider Disciplinen, sondern insbesondere auch auf der völligen Unabhängigkeit der Metaphysik von der Ethik, und auf der in einer systematischen Anordnung des Ganzen der Philosophie der ersteren vor der letztern zuzuerkennenden Priorität zu beharren, und jeden entgegenlaufenden Versuch, auch wenn derselbe von einer Seite kommt, deren Tendenzen ich achte,

und mit der ich mich in keinerlei feindlichem Gegensatz weiß, mit Ernst und Nachdruck abzulehnen. Was die Metaphysik betrifft, so ist die Zeit eines vorläufigen Redens über Inhalt, Zweck und Stellung dieser Wissenschaft für mich schon längst vorüber. Ich kann hier jeden, mit dem ich mich über einen dieser Punkte in Differenz befinde, nur auf mein gedrucktes Werk verweisen, und muß mich, in wiefern sich auch aus einer bereits erfolgten Berücksichtigung desselben eine weitere Annäherung nicht ergeben will, der Hoffnung getrösten, daß vielleicht eine wiederholte Nachbesserung der Mängel, von denen, wie ich wohl weiß, dieses Werk keineswegs frei ist, einige der Anstöße beseitigen wird, die jetzt noch Manchen ein Hinderniß sind, in den von mir daselbst eingenommenen Standpunkt näher einzugehen. Wie ich aber bei der Bearbeitung der Metaphysik allenthalben das Ganze der Philosophie vor Augen hatte, so darf ich hoffen, daß wiederum auf den Sinn und die Ergebnisse dieser Bearbeitung ein helleres Licht zurückfallen wird, wenn ich zum Behuf einer weiteren Besprechung derselben den Standpunkt in einer der Disciplinen nehme, welche sich nach dieser Ansicht der Sache eben erst auf die Voraussetzung der Metaphysik zu begründen haben.

Ich glaube die Ansichten, gegen welche ich im Gegenwärtigen zunächst ankämpfe, — darum zunächst, weil ich doch sonst mit ihnen in vielfacher Beziehung einer verwandten Richtung folge, — im Allgemeinen nicht unrichtig zu deuten, wenn ich sie als solche bezeichne, welche die philosophische Gewißheit, auch die rein theoretische, von einer sittlichen Erfahrung abhängig machen. Das Grundaxiom ist bei ihnen das nämliche, wie jenes, welches der bekannten Behauptung Kant's von dem Primate der praktischen Vernunft vor der theoretischen zum Grunde liegt. Nicht als müßten sie darum auch in der Ausführung nothwendig mit der kantischen Philosophie zusammentreffen. Sie unterscheiden sich von derselben sehr wesentlich durch die, auch für diesen Standpunkt ohne Zweifel berechtigte, Einsicht, daß mit dem Princip objectiver Gewißheit, welches dem ethischen Bewußtsein vermöge seiner Natur inwohnt,

auch in theoretischer Beziehung Ernst gemacht, oder mit andern Worten, daß die theoretischen Voraussetzungen, welche in dem ethischen Princip, für das unmittelbare praktische Bewußtsein noch unentwickelt, enthalten sind, zu dem ausdrücklichen Zusammenhange einer wissenschaftlichen Erkenntniß entwickelt werden müssen. In dem Geschäft solcher Entwicklung kommen sie auf sehr natürlichem Wege zu der Einsicht, die für Kant durch eine sonderbare Nothwendigkeit des psychologisch-geschichtlichen Entwicklungsganges verschlossen blieb, daß die Anschauungsformen und Kategorien des Verstandes, welche der genannte Denker, den theoretischen Standpunkt isolirend, nur als subjective Formbestimmungen des endlichen Bewußtseins zu deuten wußte, nichts anderes sind, als die in dem praktischen Bewußtsein als dessen unentbehrliche Voraussetzung enthaltene theoretische Gewißheit selbst, und als solche allerdings von gleich objectiver, apodiktischer Geltung, wie die praktischen Principien, oder wie die eine und untheilbare, weil schlechthin absolute, praktisch-theoretische Vernunftidee. Aber eben in Folge dieser Einsicht, zu der sie denn doch von Prämissen aus gelangt sind, die in jenem wesentlichen Punkte mit den kantischen übereinstimmen, glauben sie bei der Abhängigkeit aller Momente jener theoretischen Gewißheit von dem praktischen Princip mit entschiedener Consequenz beharren zu müssen.

So unzweifelhaft nun auch, wie bereits zugestanden, die Berechtigung ist, welche, der kantischen Verendlichung des Systemes der theoretischen Kategorieen gegenüber, diese ethisch-metaphysische Richtung für sich in Anspruch nehmen kann: so wird es doch der Mühe lohnen, etwas ernstlicher dem Umstande nachzuforschen, der sich bei Kant der Gewinnung dieses, wie es scheint, von seinen Prämissen aus gar nicht schwer zu gewinnenden Standpunktes entgegenstellte. Was war es, — diese Frage verstatte man uns aufzuwerfen, — was war es doch, das Kant verhindern konnte, die gerade ihm, wie im Grunde einem jeden, welcher dem kategorischen Imperative der Sittlichkeit eine gleiche Evidenz und apodiktische Gültigkeit zugesteht, so nahe liegende Reflexion zu machen, daß dieselbe Gültigkeit nothwendig auch Allem zugesprochen

werden müsse, ohne welches dieser Imperativ keine Bedeutung haben würde, also vor Allem den Kategorieen, ohne welche wir uns die Welt des äußern Daseins, der ja überall das durch jenen Imperativ geforderte Handeln gilt, nicht zum Bewußtsein zu bringen, nicht uns zu ihr in das Verhältniß, wodurch alles Handeln bedingt ist, zu setzen vermögen würden? — Es war, wenn ich recht sehe, nichts Anderes, als das mit dem kategorischen Imperativ für Kant zugleich gesetzte Freiheitsbewußtsein. Man weiß, wie dieser Denker auf rein theoretischem Wege zu einer Rechtfertigung dieses Bewußtseins, zu einer wissenschaftlichern Feststellung des Freiheitsbegriffs gelangen zu können, verzweifelte; wie das Letzte, worauf ihn der theoretische Zusammenhang hingeführt hatte, die Antinomie war, deren Thesis zwar das Vorhandensein einer freien Causalität im Ablaufe der Welterscheinungen behauptete, die Antithesis aber es verneinte und widerlegte. Er würde also nicht, ohne den Widerspruch, welcher nach ihm das Wesen der theoretischen Vernunft ausmacht, in die praktische Vernunft hineinzutragen, und somit die Idee der letzteren durch sich selbst zu zerstören, seine Kategorieen mit dieser Idee in unmittelbaren Zusammenhang bringen, oder als die Explication derselben haben darstellen können. — Indeß dieses Bedenken würde, so angesehen, keinen Nachfolger abhalten können, eine Bahn einzuschlagen, von der den genannten großen Denker eben nur die unzureichenden Resultate, die er aus seiner Behandlung der Kategorieen gewonnen hatte, zurückschreckten, da ja nichts näher liegt, als die Aussicht, bei einer andern Behandlungsweise auch andere Resultate zu gewinnen. Die Frage, die wir hier in Anregung bringen wollten, ist vielmehr diese: ob nicht noch in einem anderen, tieferliegenden Sinne das Freitheitsbewußtsein für Kant eine Scheidewand zwischen den praktischen Vernunftideen und den Kategorieen des theoretischen Verstandes werden konnte, — ob er nicht in demselben einen apodiktischen Grund zur Auseinanderhaltung beider Sphären nicht nur für seinen subjectiv idealistischen, sondern auch für einen höhern, mehr objectiven Standpunkt finden konnte?

Die Erwägung, für die wir dem tiefsinnigen Denker jedenfalls den richtigen Instinct zutrauen, wenn er sich auch, der gesammten Natur seines Standpunkts zufolge, dieselbe nicht zum klaren Bewußtsein gebracht haben kann, ist nämlich folgende. In dem Freiheitsbegriffe, wenn derselbe so gefaßt wird, wie er zufolge des kategorischen Imperatives gefaßt werden muß, liegt, dem wissenschaftlich nicht ausdrücklich geschärften Auge freilich unvermerkt, in der That schon eine ganze Metaphysik verborgen, und zwar eine solche, die zu ihrem Rechte, d. h. eben zu dem wissenschaftlich entwickelten Freiheitsbegriffe, als ihrem eigentlichen, vollständigen Resultate, nur dann kommen kann, wenn sie nicht als ein von dem kategorischen Imperativ abhängiger, nur durch ihn, aber auf keine Weise ohne ihn gegebener Inhalt, sondern als eine an und für sich unabhängige Voraussetzung, kurz als sein Prius, behandelt wird. Kant ist sich dieser in dem Freiheitsbegriffe latirenden Metaphysik nur im ausdrücklichen Gegensatz zu der Metaphysik seiner theoretischen Vernunftkritik, mit der er sie für unvereinbar erkannte, bewußt geworden, aber schon dieses Bewußtsein reichte hin, ihn über die Unmöglichkeit einer unmittelbar auf ethischem Princip zu begründenden theoretischen Vernunftlehre nicht im Zweifel zu lassen. Denn er mußte sich wohl sagen, daß jede solche Begründung doch nur dazu führen könnte, den theoretischen Vernunftformen eine ethische Gewißheit, also eine von der Erfüllung des kategorischen Imperatives abhängige zuzuerkennen, während dagegen dieser Imperativ seinerseits in seiner Voraussetzung des Freiheitsbegriffs eine von solcher Erfüllung unabhängige, ihm selbst (— dem Begriffe, nicht der Zeit nach) vorangehende Gewißheit in Anspruch nimmt. Der kategorische Imperativ kann nur an ein Wesen gerichtet sein, welches ein Princip absoluter Causalität in sich vorfindet, also ein solches, bei dem es steht, das sittliche Gebot zu befolgen oder nicht zu befolgen, das Sein, welches durch dieses Gebot gefordert wird, anzufangen oder nicht anzufangen. Jenes Princip selbst verhält sich also zu der gesammten Daseinssphäre, welche durch den kategorischen Imperativ gefordert wird, als ein absolutes

Prius, und, die Verstandeskategorieen und übrigen Formen der theoretischen Vernunft als Ausflüsse oder Seitenstrahlen der ethischen Gewißheit dieser Sphäre einverleiben wollen, würde nur heißen, den Widerspruch, der im Gebiete der theoretischen Vernunft, wegen ihrer Endlichkeit, unvermeidlich ist, in das höhere der praktischen Vernunft hinübertragen, und somit auch die letzte Quelle aller eigentlich apodiktischen Gewißheit trüben.

Dieß die Ueberlegung, die, wenn auch nicht Kant selbst sie angestellt hat, sich doch für jeden Kenner seines Standpunkts als eine Consequenz desselben ergiebt. Man wird nicht von uns erwarten, daß wir unsere Gegner unmittelbar auf den kantischen Standpunkt zurückzuverweisen gedächten, aber man wird es auch nicht befremdlich finden, wenn wir einige Momente jener Ueberlegung auch für den gegenwärtigen Standpunkt der Spekulation allerdings noch der Beachtung werth halten. Wenn in der von der praktischen Vernunft und ihrem Sittengesetze, nach Kant, unzertrennlichen Voraussetzung des Freiheitsbegriffs, nach unserer obigen Bemerkung, eine ganze Metaphysik enthalten ist: so wird die Stellung dieser Metaphysik zu dem praktischen Vernunftinhalte doch nicht dadurch zu einer andern werden, daß sich von einem, Kant noch unzugänglich gebliebenen philosophischen Standpunkte die Aussicht eröffnet, dieselbe in wissenschaftliche Ausführung gebracht, und durch sie die unzureichende, nach dem eigenen Geständniß ihres Urhebers mit den praktischen Ideen keineswegs im Einklang stehende Metaphysik des kantischen Standpunkts verdrängt zu sehen? Der, von Kant für unheilbar erkannte, dualistische Zwiespalt seiner Lehre bestand darin, daß seine theoretische Philosophie uns in eine Welt von Erscheinungen einführt, deren Formen und Gesetze nur für den endlichen Verstand Geltung haben, während dagegen die praktische, eben durch ihre Voraussetzung des Freiheitsbegriffs, den Einblick in ein An-sich oder ein Absolutes eröffnet, dessen nähere Erkenntniß jenem Verstande, und damit auch der Philosophie verschlossen bleibt. Dem gegenüber hat die weitere Entwickelung der Philosophie, besonders durch Schelling und Hegel, gerade dieses Absolute, dieses An-sich zum eigent-

lichen Gegenstande der metaphysischen Forschung gemacht. Die Gegner, mit denen wir es hier zu thun haben, sind keineswegs gemeint, diese Richtung des Forschens aufzugeben und zu jenem subjectiven Idealismus zurückzukehren. Die Frage wird sich also in Bezug auf sie dahin stellen, ob sie, wenn gleich in dem gedachten Punkte, mit der gesammten neuern Philosophie, von Kant abweichend, demselben doch jenes Grundaxiom der praktischen Philosophie, die Voraussetzung des transscendentalen Freiheitsbegriffs für alle Wesen, an welche das Sittengesetz gerichtet ist, also für alle Vernunftwesen, zugestehen? — Wer diese Frage mit Ja beantwortet, wer überdieß den über das kantische Axiom vielleicht noch hinausgehenden, in dieser Zeitschrift schon sonst (Bd. I, S. 182) ausgesprochenen Satz zugiebt, daß auch Gott selbst nicht gut zu nennen wäre, wenn nicht auch das Böse für ihn eine metaphysische Möglichkeit wäre: dem glaube ich es unschwer deutlich machen zu können, wie ich es meine, wenn ich die wissenschaftliche Abtrennung des Metaphysischen von allem Ethischen, die prioritätische Stellung der Metaphysik vor der Ethik, oder vor den wie auch immer zu nennenden Disciplinen, denen in einem nach richtiger Methodik entworfenen Systeme der ethische Inhalt zu überweisen sein wird, für ein Moment erkenne, worauf ich im Interesse des der Ethik wesentlichen Freiheitsbegriffs beharren zu müssen glaube. — Aber freilich, ich muß mich darauf gefaßt machen, daß man mir jene Voraussetzungen selbst nicht so ohne Weiteres zugeben wird, — auch von denjenigen Seiten nicht, von denen ich es, in Folge ihrer Opposition gegen den Determinismus oder den Indifferentismus, den man, sei es mit Recht oder mit Unrecht, im hegel'schen System zu finden meint, am ehesten erwarten könnte. Die Unentbehrlichkeit des Freiheitsbegriffs überhaupt für eine wissenschaftliche Ethik wird man mir willig einräumen, aber weder wird man diesen Begriff so nahe mit der kantischen Vorstellung von der transscendentalen Freiheit zusammentreffend finden, noch wird man jenen Satz unterschreiben wollen, der allerdings auch gegen die Voraussetzungen der recipirten Dogmatik eine arge Heterodoxie

zu enthalten scheint. Ich werde also zum Behufe der hier beabsichtigten Erörterung vor allen Dingen den Freiheitsbegriff etwas näher in's Auge zu fassen haben, dessen Anerkennung ich bei meinen Gegnern in der Hauptsache voraussetzen kann.

Sehe ich mich zu diesem Behufe unter den oben genannten Schriftstellern um, so finde ich nur bei dem Aeltesten derselben, bei Braniß, bestimmtere Erklärungen der Art, an die ich mich bei dieser Erörterung halten kann. Ich unterlasse um so weniger, auf sie einzugehen, je mehr Berührungspunkte ich in ihnen mit dem, was auch ich für wahr und richtig halte, antreffe. — Der Begriff der Freiheit wird von Braniß zunächst als ein Attribut der Gottheit eingeführt und, als wesentliches Moment, in dem Begriffe Gottes aufgezeigt, mit welchem dieser Philosoph die Metaphysik und die Philosophie überhaupt eröffnet. Gott, als das absolute, absolut auf sich selbst bezogene und absolut seiner selbst bewußtes Thun, ist (System der Metaph. ꝛc. S. 204) „darin der absolut freie, daß aus ihm wesentlich schlechterdings nichts anderes folgt, als er selbst; ist ein Anderes die wesentliche Folge Gottes, so ist Gott nicht frei, sondern in absoluter Naturbestimmtheit, so aber ist er gar kein vernünftiger Gedanke." Der Standpunkt der Freiheit wird für die Philosophie wesentlich darein gesetzt, daß es „keinen andern Uebergang giebt von der theologischen Betrachtung zu der kosmologischen, oder von Gott zu einem Andern, als einen solchen, worin die bedingte Nothwendigkeit dieses Andern sich von vorn herein ausspricht;" das Andere, obwohl „für den Verstand ein absolut seiendes, ist für die Vernunft ein absolut gesetztes, die freie Aeußerung des in sich absolut freien Gottes." — Aber auch als Attribut der Geschöpfe kennt diese Metaphysik den Freiheitsbegriff. Sie spricht (S. 368) von einer „freien Selbstthat," welche in der, — unfehlbar erfolgenden, nicht, wie jene, vielleicht auch nicht erfolgenden — „Gottesthat," den andern Factor ausmachen soll zur „Vollendung der Welt," in deren Begriffe sie selbst, die Metaphysik, ihr eigenes Endziel findet. Zwar, wie es der Verf. meint, wenn er (S. 372) als die Alternative, mit welcher nach ihm die Metaphysik schließen,

und deren Lösung sie der Realphilosophie überlassen soll, diese angiebt: „die Welt vollende sich entweder unmittelbar in ihrer Schöpfung, und dann durch ihre Selbstthat, welche Gottes That in sich reflectirt, oder sie vollende sich mittelst ihrer Erlösung, und so durch Gottes That, in welcher sich ihre Selbstthat reflectirt;“ das, wir bekennen es, will uns nicht ganz verständlich bedünken. Jedenfalls aber erhellt so viel, daß nach ihm die Metaphysik an zwei verschiedenen Stellen in einen Freiheitsbegriff ausläuft, der, als Möglichkeit eines Anderen, wodurch aber die entgegengesetzte Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, einen neuen Anfang, einen neuen Fortgang verlangt, das erstemal einen solchen, der (als „ideelle Kosmologie“) noch in die Metaphysik selbst, das anderemal einen, der (als „Realphilosophie“) außerhalb dieser Wissenschaft fällt.

Halte ich nun diese Erklärungen an denjenigen Freiheitsbegriff, dessen Begründung ich im Interesse der Ethik von der Metaphysik fordern zu dürfen glaube, so finde ich Folgendes darüber zu bemerken. Was zuvörderst die göttliche Freiheit betrifft, so erkenne ich die Stellung, welche Braniß diesem Begriff gegeben hat, insofern für die richtige, als auch sie das Attribut der Freiheit in der That, wenigstens der Intention nach, zu einem Prius der ethischen Attribute macht. Ich glaube nämlich nicht, daß, sei es der Verf. selbst, oder die Andern, mit denen ich hier zu verhandeln habe, etwas dagegen einwenden werden, wenn ich behaupte, daß die ethischen Prädicate Gott nur insofern zukommen, als er schöpferisch thätig ist, als er, um mit dem Verf. zu reden, dazu fortgeht, ein Anderes, als er selbst, zu setzen. Bei dem Verf. scheint sich dieß schon aus der Stellung, welche er den „ethikologischen“ Kategorieen angewiesen hat, zu ergeben. Wem, wie ihm (S. 366), der Begriff des sittlichen Geistes mit dem des erreichten Weltzweckes zusammenfällt, der wird sich auch nicht weigern, das Attribut des Guten, das er allenfalls, schon um der Namensverwandtschaft willen (eine ausdrückliche Erklärung darüber finden wir bei ihm nicht), auch jenem vorweltlichen, nicht schaffenden Gotte beilegen möchte, der bei ihm eine Existenz

unstreitig nur im Begriffe, nicht auch in der Wirklichkeit haben soll, auf jene bonitas transscendentalis zu beschränken, die ja auch schon die Scholastiker von den ethischen Eigenschaften im eigentlichen Sinne zu unterscheiden und auf die rein logische perfectio, als rein formale Eigenschaft zu beziehen pflegten. Das ethische Attribut der Güte kommt — so glauben wir noch im Sinne des Verf., oder wenigstens ohne eine wesentliche Beeinträchtigung seines Sinnes sagen zu dürfen, — Gott eben in so fern zu, als er von jener an sich ihm inwohnenden Möglichkeit, nur Er Selbst zu bleiben und kein Anderes neben sich zu setzen, keinen Gebrauch macht, sondern sich zur Schöpfung einer Welt entschließt. — Aber wenn diese Ausdrucksweise dem Sinne des Verf. entspricht, so entspricht es diesem Sinne gewiß nicht minder, oder vielmehr, so wird dann durch diesen Sinn gefordert, weiter zu sagen, daß eben dieser Entschluß zur Schöpfung selbst die Güte Gottes ausmacht, daß es, um Gott im ethischen Sinne, oder in dem Sinne, der in Bezug auf Gott das den ethischen Attributen des creatürlichen Geistes Entsprechende enthält, gut zu nennen, neben der Voraussetzung jener allgemeinen, von dem Schöpfungsbegriffe unabhängigen Begriffsbestimmung Gottes, nichts Weiteren bedarf, als eben nur des Schöpfungsbegriffes selbst. Dieß nämlich liegt offenbar in den bereits erwähnten weiteren Lehren des Verf., welche als den Inhalt des sittlich Guten die Vollendung der Welt, diese Vollendung selbst aber, in so fern sie eine That Gottes ist, als eine nothwendige und unfehlbar erfolgende bezeichnen.

Wir haben hier ein sehr klares Beispiel der Wendungen, deren sich von jeher ein Theil der speculativen Philosophen bedient hat und noch jetzt bedient, um, sei es das Ethische zu metaphysiciren, oder auch umgekehrt das Metaphysische zu ethikologisiren. Um zu entscheiden, ob bei unserm Verf. das eine, oder das andere der Fall sei, kommt es darauf an, ob man den Gottesbegriff, den er im ersten Theile seines Werkes aufstellt, für einen rein metaphysischen gelten lassen will, oder nicht. Daß seine Intention dahin geht, ihn als einen metaphysischen darzustellen,

und zwar nicht blos in seinem Sinne, sondern ausdrücklich auch in dem Sinne, in welchem wir den rein metaphysischen Begriffen wegen des zu ihnen gehörigen Freiheitsbegriffs die Priorität vor den ethischen vindiciren, liegt am Tage. Stellen wir uns also in dieser Beziehung auf seinen Standpunkt, so werden wir sagen müssen, daß die Operation, durch welche es ihm gelingt, die ethischen oder ethikologischen Begriffe auf das metaphysische Gebiet herüberzuziehen, darin besteht, daß er die metaphysische Nothwendigkeit seines Gottesbegriffs zwar nicht auf den schöpferischen Act als solchen, wohl aber auf die Beschaffenheit desselben, also nicht auf das Daß, aber auf das Wie der Schöpfung überträgt, und die Totalität dieses Wie in den Begriff der Gottgleichheit, worin ihm das Princip für alle ethischen Begriffsbestimmungen gegeben ist, zusammenfaßt. Gott, als das absolute Thun, kann, wenn er überhaupt sich dazu entschließt, ein Anderes, als er selbst, zu schaffen, in diesem Anderen nur ein sich Gleiches schaffen: — dieß das Axiom, welches offenbar der Braniß'schen Darstellung im Hintergrunde liegt, wenn es auch nicht zur bestimmten Aussprache kommt, sondern hinter der Entwickelung der „kosmologischen" Kategorieen verborgen bleibt. — Es liegt nahe, dieses Axiom, und noch näher, die Darstellung, in welcher es sich ausgeprägt hat, mit jener Darstellung zusammenzustellen, gegen welche jene zwar ausdrücklich gerichtet ist, mit der sie aber dennoch in den eigentlichen Grundmotiven näher, als sie es ahndet, zusammentrifft. Was nämlich ist mit dem eben ausgesprochenen Axiom im Grunde anderes gesagt, als mit dem bekannten Axiom des Hegel'schen Systemes: daß die „Idee," obwohl, an sich, sich selbst genug, doch ihrer selbst sich entäußert, aber auch in diesem Andersſein das absolute Gegenbild ihrer selbst, den „absoluten Geist" erzeugt? Jener „logische Pantheismus," welchen man der Hegel'schen Philosophie so häufig vorgeworfen hat, jene Tendenz, alles Concrete und Reale in den abstracten Kategorieen der Logik aufgehen zu lassen, was ist sie anders, als nur eine etwas schroff ausgefallene Bethätigung und in's Werk Setzung jener, keineswegs ihr allein eigenthümlichen, sondern,

wie wir hier sehen, mit anderen, scheinbar sehr weit divergirenden philosophischen Strebungen gemeinsamen Richtung auf einen im reinen Denken, im absoluten Wissen auf adäquate Weise zu erfassenden, in dem empirischen Weltbegriffe sein durch die Aeußerlichkeit desselben nur scheinbar, nur für die menschliche Anschauung getrübtes oder verkümmertes Abbild sich erzeugenden Gottesbegriff?

Aber lehrt nicht Braniß den Gottesbegriff, der bei ihm die Stelle der „absoluten Idee" einnimmt, auf das Ausdrücklichste als den Begriff eines seiner selbst bewußten, selbstbewußt wollenden und handelnden, kurz eines persönlichen Gottes denken, und unterscheidet sich nicht dadurch sein Freiheitsbegriff auf das Unzweideutigste von der Freiheit, die, als schlechthin identisch mit der absoluten Nothwendigkeit, auch Hegel von seiner „Idee" zu prädiciren nicht unterläßt? — Ich verkenne nicht den gemeinten Unterschied des Braniß'schen Philosophems von dem Hegel'schen, halte jedoch dafür, daß es der Mühe lohnt, gerade hier näher zuzusehen, welche Voraussetzungen man zur Darstellung des erstgenannten Denkers hinzubringen, oder welche Forderungen man ihr zugeben muß, wenn man diesen Unterschied für mehr, als eben nur einen gemeinten, gelten lassen will. Nimmt ja doch bekanntlich auch eine Fraction der Hegel'schen Schule ganz denselben Charakter der freien, selbstbewußten und selbstbewußt wollenden Geistigkeit für die „absolute Idee" der Logik in Anspruch *), wo doch Herr Braniß, mit Allen, die einer der seinigen verwandten Richtung folgen, gewiß nicht gesonnen ist, diese Attribute für etwas Anderes, als eben nur für gemeinte gelten zu lassen. Nun aber möchte es nicht schwer fallen, zu zeigen, daß die Bedenken,

*) Ich berufe mich hierüber statt aller andern auf die Schrift Gabler's gegen Trendelenburg, welche frei ist von der Zweideutigkeit, mit welcher manche andere den theistischen Gottesbegriff, den auch sie dem Hegel'schen System vindiciren wollen, eine Erklärung darüber vermeiden, ob derselbe in der Logik oder erst in der Geisteslehre seine Stelle haben soll.

welche man jenem vermeintlich rein logischen Gottesbegriffe nicht mit Unrecht entgegenstellt, den Braniß'schen Gottesbegriff sogar noch in erhöhtem Maaße treffen. Findet man es nämlich unbegreiflich, wie Selbstbewußtsein und freies Wollen und Handeln mit wissenschaftlichem Rechte einer „Idee" zugeschrieben werden können, die alle raum-zeitliche Realität, alle Realität nicht nur des natürlichen, sondern auch des geistigen Daseins außer sich, zu ihrem Inhalte aber nur eine Reihe abstracter Kategorieen oder Denkbegriffe hat, die in ihr sich „aufheben" sollen: so muß man es noch viel unbegreiflicher finden, wenn dieselben Attribute einem Begriffe beigelegt werden, der nicht einmal diesen, sondern außer jenen Attributen selbst, die aber dadurch eben wissenschaftlich zu unmöglichen werden, gar keinen Inhalt hat. Oder was für einen wissenschaftlich denkbaren Inhalt könnte doch ein Begriff haben, dem zugleich mit der concreten Realität, durch welche wir allerorten diese Kategorieen erfüllt denken, auch die einfachen ontologischen Kategorieen selbst: Dasein, Dauer, Einheit, Vielheit, Qualität, Wesen, Substanz, Ursache, Möglichkeit, Wirklichkeit u. s. w., — ohnehin die, nach unserm Verf. „ethikologischen": Kraft, Materie, Leben, Organisation, Geist, Seele u. s. w. — abgesprochen werden? — Offenbar hat Braniß, indem er diese Kategorieen, und mit ihnen den gesammten eigenthümlichen oder specifischen Inhalt einer wissenschaftlichen Metaphysik, außer aller Beziehung zur „ideellen Theologie" setzte, und sie ausschließlich der „Kosmologie" überwies, seinen Gott zu einem „Ueberseienden" im Sinne der Neoplatoniker und des Dionysius Areopagita gemacht, und er kann ihm daher auch nur mit demselben Rechte, wie jene seine Vorgänger, d. h. mit wissenschaftlich sehr unzureichendem, Selbstbewußtsein und Freiheit zuschreiben, — Eigenschaften, die einen klaren Sinn nur dann erhalten können, wenn sie auf Grund der ontologischen Kategorieen, die für das wissenschaftliche Denken ihr Prius sind, dialektisch entwickelt werden, sonst aber ein unbestimmtes Etwas der Vorstellung bleiben, welches sich wohl mit ethischer und religiöser Berechtigung, aber nimmermehr mit metaphysischer, der Gottheit zuschreiben läßt.

Und hiermit komme ich auf meine vorige Andeutung zurück, daß Darstellungen der Art, wie die Braniß'sche, wenn sie zunächst die Wendung zu nehmen scheinen, das Ethische zu metaphysiciren, und von wissenschaftlicher Kritik zunächst auch darauf angesehen werden müssen, doch eben sowohl auch dahin gedeutet werden können, ja, genauer betrachtet, zuletzt mit Nothwendigkeit darauf hinaus kommen, die Metaphysik von ethischen Principien abhängig zu machen. So sehr nämlich der mehrfach genannte Philosoph sich bemüht hat, seinen Gottesbegriff rein metaphysisch zu halten, so entschieden er (S. 189) die Deduction desselben auf den ontologischen Beweis, also auf eine der reinen Vernunft, dem reinen Denken angehörende Gewißheit zurückzuführen trachtet: so ist doch gar nicht schwer zu entdecken, nicht nur, wie mangelhaft dieser Beweisversuch bleibt, sondern auch, daß die für jenen Gottesbegriff in Anspruch genommene Gewißheit, wenn sie auch der Verf. nicht dafür erkennt, doch in der That eine ethische ist. Das „absolute Thun," welches er, hierin sich eng an Fichte d. ä. anschließend, von dessen Philosophie die seinige ein Absenker ist, zur Grundlage seines Gottesbegriffs macht, das absolute Thun, als actuales, wie er es gefaßt wissen will, nicht als bloßer Begriff eines möglichen Thuns ist durchaus kein Ergebniß jener reinen Denknothwendigkeit, welche die Metaphysik, wenn sie, ihrer Bestimmung gemäß, von aller Erfahrung abstrahiren will, zu ihrem alleinigen Princip, zu ihrer alleinigen Erkenntnißquelle machen muß. Die, von allen ethischen eben so, wie sonstigen empirischen Elementen (wozu auch das Bewußtsein unseres eigenen Daseins als Subjects gehört), reingehaltene Denknothwendigkeit kennt überhaupt keine Actualität, d. h. keine ein Thun, einen Actus einschließende Realität (— daß keine wahre Realität ohne Actus möglich ist, sagt eben jenes Wort, und hat auch unser Verf. ganz richtig eingesehen); sie kennt nur ein Sein, welches sich, dieser Actualität gegenüber, als Potenz, als Möglichkeit verhält, ein schlechthin ruhendes, that- und bewegungsloses Sein. Auch Gott ist ihr, und ist der Metaphysik, wiefern sie nur im reinen Denken bleibt und dessen Nothwendigkeit zum Bewußtsein

bringt, ein solches Sein; die Metaphysik wird, wenn sie sich wissenschaftlich vollendet, allerdings dazu fortgehen, dieses Sein als den **Begriff**, d. h. eben als die absolute, sich selbst genügende **Möglichkeit** eines derartigen Actus zu erkennen, wie nach unserm Verf. die Gottheit ist; allein das Setzen des Actus als eines solchen, oder die Erkenntniß des sich selbst setzenden Actus hat sie andern Wissenschaften zu überlassen. — Ich muß wohl gewärtig sein, daß Braniß und die ihm Gleich- oder Aehnlichdenkenden mir diese Sätze selbst über die Natur des reinen Denkens in Abrede stellen werden. Mit diesen kann ich hier nicht weiter rechten; aber ich hoffe, daß es auch Andere geben wird, vor denen dieselben nur ausgesprochen zu werden brauchen, um ihnen den eigentlichen Sitz der Streitfrage, um die es sich handelt, zum Bewußtsein zu bringen. Kann es nämlich nach diesen Sätzen keinen Zweifel leiden, daß ein Gottesbegriff der Art, wie der Braniß'sche, zur Metaphysik in eine principielle Stellung gesetzt, nur als ein ethisches oder ethisch-religiöses Postulat gelten kann, von welchem man, in Ermanglung eines klaren wissenschaftlichen Bewußtseins über die im reinen Denken als solchem enthaltene Gewißheit und Nothwendigkeit, den specifisch metaphysischen Inhalt in Abhängigkeit setzt: so wird, für den ethischen Standpunkt selbst, den wir hier einnehmen zu wollen bereits oben erklärt haben, die Frage unstreitig dahin zu stellen sein: ob den Forderungen dieses Standpunktes selbst ein solcher Gottes- und Freiheitsbegriff besser entspricht, als ein auf dem Wege, den **wir** vorläufig als den rein metaphysischen bezeichneten, vorläufig zu gewinnender, wenn auch erst in ethischem Zusammenhange, oder unter Vorausschickung ethischer Prämissen, in's Werk zu setzender und zu bethätigender?

Ehe ich jedoch in die nähere Erörterung dieser Frage eingehe, glaube ich darauf aufmerksam machen zu müssen, wie die Stellung der ethischen und der metaphysischen Principien zu einander, die bei Braniß eine unklare und unbewußte geblieben war, bei einem der nachfolgenden, in verwandter Richtung sich bewegenden Forscher, nämlich bei **Lotze**, zu deutlichem Bewußtsein ge-

diehen ist. Ich stehe nicht an, es als ein Verdienst sowohl der metaphysischen, als der logischen Darstellung dieses Schriftstellers, und als einen Fortschritt über die Braniß'sche hinaus, zu bezeichnen, daß sie, obwohl auch ihrerseits eines immanenten Princips der metaphysischen Forschung entbehrend, sich doch über diesen Mangel keine Illusion gemacht, sondern ihre Abhängigkeit von einem Princip, das ihr äußerlich und jenseitig bleibt, offen eingestanden hat. Gerade dadurch ist es ihr möglich geworden, was der vorhin erwähnten Darstellung versagt blieb, den metaphysischen Inhalt rein abzuscheiden von dem ethischen, und, zwar nicht den ganzen Reichthum der Inhaltsbestimmungen, welche die metaphysische Denknothwendigkeit für sich in Anspruch nehmen kann, ohne irgend eine Beimischung außermetaphysischer Qualitäten oder Realitäten, aber doch einen viel beträchtlicheren, als jenen, für sich zu gewinnen. Denn während Braniß überall nur sein, durch außermetaphysische Interessen ihm gegebenes, von ihm aber für metaphysisch gehaltenes Ziel vor Augen hat, und sich in der Auswahl und Entwicklung seiner Kategorieen nur von dem Bewußtsein dieses Zieles leiten läßt: so ist dem jüngeren Forscher, eben durch das Bewußtsein über die einseitige, der Actualität des sittlichen Geistes entbehrende, — darum, nach ihm, von der Natur dieses Geistes abhängige Stellung (welches Darum aber von uns eben in Frage gestellt wird), der Blick über das eigenthümliche Gebiet dieser Denknothwendigkeit befreit, und er vermag sich innerhalb desselben, wenn auch noch nicht im wahren Wortsinn heimisch zu fühlen, doch mit viel größerer Unbefangenheit zu bewegen, als wer über den Unterschied dieses Gebietes von dem der ethischen Geisteswirklichkeit gar kein Bewußtsein hat. Dagegen treten aber auch die Uebelstände, welche sich aus dieser Unterordnung des metaphysischen Standpunkts unter den ethischen für den letzteren selbst ergeben, hier weit schroffer hervor, als dort, wo die Vermischung beider Standpunkte überall noch eine, wenn auch wissenschaftlich mangelhafte, Unterstellung metaphysischer Prämissen da, wo man ihrer bedarf, für ethische Sätze oder Begriffsbestimmungen möglich macht.

Wenn wir nämlich, als die Summe dieser Uebelstände, jetzt bestimmter den, im Allgemeinen zwar schon oben angedeuteten geltend machen, daß bei dieser Stellung der beiderseitigen Disciplinen dem ethischen Freiheitsbewußtsein sein Recht nicht werden kann: so wird, wer die Lotzische Darstellung vor Augen hat, den Sinn dieses Tadels leicht begreifen, während den übrigen, und namentlich der Braniß'schen, manche Ausflüchte offen stehen, die man ihnen erst ausdrücklich versperren müßte. Wer, wie Lotze, alle logische und metaphysische Denknothwendigkeit, bis auf ihre einfachsten Elemente, bis auf den logischen Satz des Widerspruchs, für einen Ausfluß der praktischen Natur des Geistes hält, — wer ihr mithin — denn dieß liegt offenbar in dieser Voraussetzung, — nur darum und nur insofern Geltung zuschreibt, weil und wiefern ein sittlich wollender und handelnder Geist da ist, der als solcher ein Object, eine Sphäre seines Handelns in Anspruch nimmt: der erklärt damit, daß er für diesen Geist entweder überhaupt kein Prius kennt, oder wenigstens die metaphysischen Kategorieen nicht als solches Prius anerkennt. Wollten wir das Letztere annehmen, wollten wir annehmen, daß auch ein Solcher in ähnlicher Weise, wie Kant, zwar nicht die Kategorieen, wohl aber die Freiheit als das Prius der Sittlichkeit, oder der Actualität des Geistes als sittlichen, als sittlich-wollenden und handelnden, zu setzen gedächte: so würde hiermit ganz der oben von uns besprochene Fall des letztgenannten Denkers eintreten. Der Philosoph, der diesen Weg einschlüge, würde sich genöthigt sehen, eine zweite Metaphysik, eine Metaphysik des Freiheitsbegriffs, neben der ersten anzuerkennen, und die erste Metaphysik entweder geradezu durch die zweite widerlegt werden zu lassen, oder ihr neben derselben nur eine untergeordnete Geltung, als Metaphysik der endlichen Verstandesbestimmungen, einzuräumen. Aber dazu wird sich in neuerer Zeit, nachdem der Standpunkt des Kriticismus so allgemein als ein überwundener gilt, und man in den Kategorieen, auf welche Weise auch immer, ein Absolutes, ein An-sich anzuerkennen gelernt hat, kein Forscher so leicht entschließen wollen; und Lotze namentlich hat (im dritten Theile sei-

ner Metaphysik) die Unzulässigkeit der kantischen Getrennthaltung der Kategorieen von dem Begriffe eines hinter ihnen und hinter der von ihnen beherrschten Erscheinungswelt sich verbergenden Ansich auf eine Weise dargethan, die von uns schon früher in dieser Zeitschrift als eine sehr gelungene anerkannt worden ist. Es bleibt also kaum etwas anderes übrig, als, unumwunden einzugestehen, daß man in dem Begriffe des handelnden sittlichen Geistes von keinem Unterschiede eines Prius und Posterius überhaupt etwas weiß, und namentlich also nicht die Freiheit als ein Prius seiner Sittlichkeit betrachten kann; — und dieß ist es denn auch, wozu, wie ich nicht zweifle, die Meisten derer, die auf diesen Standpunkt sich gestellt haben, gar leicht sich entschließen werden. Bedarf es ja doch, um des Freiheitsbegriffs in diesem Sinne entrathen zu können, keineswegs einer Verzichtleistung auf den Begriff der sittlichen Freiheit in jedem Sinne. Denn abgesehen davon, daß nicht Wenige solchen Begriff auch mit dem strengsten Determinismus vereinbar finden wollen, so bieten sich ja den Anderen, die um der Erklärung des Bösen willen dem creatürlichen Geiste die Möglichkeit entgegengesetzter sittlicher Richtungen nicht von vorn herein abschneiden zu dürfen glauben, noch gar manche Auskunftsmittel dar, den Begriff solcher Möglichkeit in Ansehung der Geschöpfe offen zu halten. Was aber den Schöpfer, den Urgeist betrifft, so scheint, in Ansehung seiner jene Möglichkeit zu läugnen, um so weniger ein Bedenken obzuwalten, als man bei solcher Läugnung ja auch den Buchstaben der bisherigen Dogmatik auf seiner Seite hat.

Solches Eingeständniß von Seiten meiner Gegner bis auf Weiteres voraussetzend, enthalte ich mich für jetzt der weitern Polemik gegen sie, und beschränke mich auf eine kurze Darlegung des Sinnes, in welchem ich meinerseits im Interesse der Ethik einen Freiheitsbegriff, und eine wissenschaftliche Begründung und Ausführung des Freiheitsbegriffs fordern zu dürfen glaube, welche sich, der erstere zum Princip der Ethik als solchem, die anderen zu den wissenschaftlichen Disciplinen, welche der Begründung und Ausführung dieses Princips gewidmet sind, als das Prius beider

zu verhalten haben. — Ich gehe von einer Bemerkung aus, die mir wohl von Wenigen wird bestritten werden, welche ihr natürliches Bewußtsein, ihren gesunden Menschenverstand nicht ganz und gar den Lehren irgend eines bestimmten speculativen Standpunkts gefangen gegeben, oder von denselben haben absorbiren lassen. Es ist diese, daß von dem natürlichen Bewußtsein bei jedem Acte sittlicher Anforderung oder sittlicher Beurtheilung in dem Wesen, welchem, sei es die Forderung, oder das Urtheil gilt, eine Duplicität des Könnens und des Thuns oder Wollens als realer, nicht blos logisch-ideeller Unterschied vorausgesetzt wird, und daß diese reale Unterschiedenheit beider Momente es ist, welche für jenes Bewußtsein den Inhalt der Vorstellung ausmacht, die es von der Freiheit, von der sittlichen Freiheit der Vernunftwesen hat. Das gesunde, natürliche Bewußtsein verkennt darüber keineswegs die geistig substantielle Natur des sittlichen Wollens und Handelns. Es weiß recht wohl, daß die Gewohnheit solchen Wollens und Handelns in dem freien Vernunftwesen zu einer Natur, zu einer Nothwendigkeit wird, welche die Möglichkeit eines entgegengesetzten Handelns oder Wollens, obwohl selbige, und zwar nicht blos als ein ideelles, logisches Moment, sondern allerdings als eine reale Potenz oder Wesenheit, auch so noch bestehen bleibt, doch gar nicht aufkommen, gar nicht in wirklichen Handlungen und Willensacten sich bethätigen läßt. Ohne diese Ueberzeugung wäre, wie Herbart richtig bemerkt hat, keinerlei sittliche Werthschätzung, auch nicht die einfachste Zurechnung möglich; während es freilich diesem Philosophen nicht zuzugeben ist, wenn er aus dem Factum solcher Zurechnung und Werthschätzung auf die Richtigkeit der Freiheit als einer realen Potenz ohne Weiteres hat schließen wollen. Eben darum aber, weil dem natürlichen Bewußtsein dieser Begriff einer sittlichen, auf dem Grunde der Freiheit beruhenden Natur und Nothwendigkeit keineswegs fremd ist, eben darum nimmt dasselbe auch nicht den mindesten Anstoß daran, die nämlichen Voraussetzungen sittlicher Werthschätzung, die es bei den endlichen Vernunftwesen macht, auch auf den Schöpfer zu übertragen. Was auch Philosophen

und Theologen dagegen erinnern mögen: der natürliche Menschenverstand läßt es sich nicht nehmen, Gott, indem er ihn als den Guten anerkennt und verehrt, zugleich doch eine wirkliche, reale Macht auch zum Nichtguten zuzuschreiben, und seine Güte eben darein zu setzen, daß er von dieser Macht keinen, wohl aber von der zum Guten den vollsten und überschwänglichsten Gebrauch macht. Er findet in dieser Annahme eben so wenig, wie einen sittlichen, auch einen logischen Anstoß; er weiß nichts von dem Widerspruche, den gewisse philosophische Schulen darin finden wollen, eine Macht, eine Möglichkeit als real zu setzen, die sich in keinem Momente ihres Daseins zur Actualität bringt oder als Actus bethätigt. Er wird vielleicht Bedenken tragen, es eine Wahl zu nennen, wodurch sich Gott für das Gute, im Gegensatze des Nichtguten, entschieden hat, denn es entgeht ihm nicht, daß dieser Ausdruck, auch bei'm geschöpflichen Geiste, besser auf die mit deutlicher Gegenwart des Objects im Bewußtsein erfolgende Willensentscheidung zu einer einzelnen, vorübergehenden That, als auf die Aneignung einer beharrlichen, in einer längeren Folge solcher Thaten sich äußernden Charaktereigenschaft paßt, daß er aber am wenigsten bei einem Acte, den wir doch als von Ewigkeit her geschehend zu denken nicht umhin können, als passend erscheinen will. Aber er beharrt darum nicht minder dabei, solche Entscheidung, von dem reinen Wesen oder Sein Gottes, in welchem sie erfolgt, also von seiner Allmacht und Allwissenheit unterschieden, und keinesweges unmittelbar damit zusammenfallend zu denken.

Wer nun mit uns in diesem Allem die Aussprüche der natürlichen, gesunden Vernunft wiedererkennt, der wird uns ohne Zweifel die Forderung an die systematische Philosophie einräumen, daß sie ihrerseits derselben eingedenk bleibe. Ohne sich die eigenthümlichen Schwierigkeiten zu verheelen, welche daraus für sie erwachsen, wird sie doch einen Weg einzuschlagen suchen müssen, der wenigstens eine Möglichkeit absehen läßt, zu Resultaten zu gelangen, welche mit jenen Aussprüchen übereinstimmen, einen Ausweg, der nicht, wie so manche der bisherigen Richtungen der Speculation, jede solche Möglichkeit gleich von vorn herein ab-

schneidet. — Eine Schwierigkeit ist überall schon halb überwunden, wenn man ihr nur keck in's Auge sieht. Wir halten es daher auch in diesem Falle für das Gerathenste, die bestimmte Frage aufzuwerfen: worin denn eigentlich die Schwierigkeit besteht, welche die Philosophie bisher verhindert hat, nicht nur, in ihren Resultaten mit jenen Aussprüchen der natürlichen Vernunft übereinzustimmen, sondern, sogleich in den Principien, in den ersten Anfängen ihres ethischen und metaphysischen Forschens, damit unverträgliche Resultate vorauszunehmen? Die Schwierigkeit ist, wenn ich recht sehe, folgende. In jenen Axiomen des gesunden Menschenverstandes scheint, ungeachtet der Andeutungen, die sich, wie bemerkt, auch in ihm auf ein Anderes finden, zuletzt doch immer eine geistige Existenz vorausgesetzt, welche sich gegen die ethischen Bestimmungen gleichgültig verhält. Wie eine, jetzt ziemlich allgemein aufgegebene oder für veraltet erklärte Psychologie in theoretischer Beziehung den Geist als eine tabula rasa vorstellen lehrte, worauf Begriffe, Vorstellungen, Erkenntnisse, kurz jedweder theoretische Inhalt nur durch Einwirkung von Außen aufgetragen wird: so scheint es, als werde in jenen Axiomen der Geist in ethischer Beziehung als eine ähnliche tabula rasa vorausgesetzt. Freilich nicht als eine von Außen zu beschreibende, aber doch als eine, die, indem sie durch irgend einen mechanischen Apparat sich selbst mit jener Schrift erfüllt, welche den ethischen Inhalt bezeichnen soll, dabei in ihrem von vorn herein fertigen Wesen oder Dasein unverändert bleibt, gleichviel, welcher Art der Inhalt ist, der solchergestalt auf sie aufgetragen wird. Solche Vorstellung würde sich ohne Zweifel recht wohl vertragen mit der bereits vorhin abgewiesenen, von der natürlichen Vernunft keineswegs vertretenen Ansicht, als habe das Ethische nicht in der Substanz des Geistes, sondern nur in dessen vorübergehenden Handlungen seinen nächsten Sitz, als seien nur die letzteren, nicht aber die Substanz, Gegenstand sittlicher Beurtheilung. Durchaus aber nicht verträgt sie sich mit jener substantielleren Ansicht des Ethischen, welche, von jeher dem richtigen Vernunftinstinct, so wie nicht minder dem ächten Religionsglauben so nahe lag, in

der Philosophie unserer Zeit aber einen ziemlich unbestrittenen Triumph gefeiert hat. Nach dieser nämlich kann nicht nur die Idee des göttlichen Geistes, als wirkliche, lebendige, auf keine Weise von dem Begriffe seiner Güte, und der sonstigen daran sich reihenden ethischen Eigenschaften getrennt werden, sondern es müssen die entsprechenden Eigenschaften als substantielle, nicht blos accidentelle Momente auch des creatürlichen Geistes gelten. Wenn, wie nicht blos die hegel'sche Philosophie es faßt, der allerdings der Ruhm nicht bestritten werden kann, von allen bisherigen Systemen die eindringendste Darstellung dieses Geistesprocesses gegeben zu haben, — wenn das Wesen des individuellen, creatürlichen Geistes, weit entfernt, wie die monadologischen Systeme es ansehen, eine für sich fertige atomistische Substanz zu sein, vielmehr nur begriffen werden kann als das organische Erzeugniß eines geistigen Processes, in welchem die objectiven Momente des Gesammtlebens, denen in dem Individuum die sittlichen Eigenschaften entsprechen, recht eigentlich die realen, substantiellen Principien oder Exponenten sind: wie bleibt denn noch eine Aussicht, die Vorstellung des persönlichen Geistes als eines auch unabhängig von den sittlichen Attributen fertigen, existirenden Dinges festhalten oder wissenschaftlich rechtfertigen zu können?

Dieß, ich wiederhole es, ist die Schwierigkeit, welche, sei es klar gedacht, oder dunkel empfunden, in unserer Zeit, aber nicht erst in der unsrigen, so Manche auf die Meinung gebracht hat, als könne in der Fassung des Freiheitsbegriffs ein strenges wissenschaftliches Denken unmöglich sich den Forderungen des natürlichen Menschenverstandes anbequemen, ja die Einige wohl zur ausdrücklichen Mißkennung und Verläugnung dieser Forderungen verleitet hat. — Ich verkenne nicht, wie nahe insbesondere durch die Hegel'schen Philosopheme über den „objectiven Geist" als den substantiellen Träger der „Sittlichkeit," die eben durch ihn zur eigentlichen, wahrhaften Substanz auch des „subjectiven Geistes" wird, wie nahe, sage ich, dadurch denen, welche die Wahrheit und Berechtigung dieser Philosopheme anerkennen, dabei aber durch das Verhältniß sich nicht befriedigt finden, in welches dort der

„objective Geist“ zum „absoluten Geiste“ gesetzt ist, der Versuch gelegt wird, das Moment der Sittlichkeit, welches durch die Wendung, die wir daselbst genommen finden, für den absoluten Geist ganz verloren zu gehen scheint, durch die Aufnahme ethischer Kategorieen in die Metaphysik zu retten. Auf die Metaphysik nämlich, oder, wie es dort heißt, die „Logik“ weist uns auch bei Hegel der Begriff des absoluten Geistes zurück, indem derselbe im „absoluten Wissen“ — dieß aber ist nach Hegel bekanntlich eben das logische Wissen, das Wissen der absoluten logischen Idee von sich selbst, — sich in's Werk setzen und vollenden soll. Dieß ist denen, von welchen ich hier spreche (— unter den oben namentlich Genannten meine ich vorzüglich Chalybäus), nicht unbemerkt geblieben, und sie sind daher auf den Gedanken gekommen, eine Verbesserung jenes Grundmangels der Hegel'schen Philosophie, unter wesentlicher Bewahrung des Begriffs, den dieselbe von dem substantiellen, ethischen Processe des Geisteslebens aufstellt, durch eine Umgestaltung der Metaphysik zur Ethik oder ethikologischen Theologie zu erreichen. Die Frage nach der Bedeutung des Freiheitsbegriffs, für den absoluten eben so, wie für den endlichen Geist, ist dabei unberücksichtigt geblieben, oder wenigstens zur Zeit noch nicht ausdrücklich berücksichtigt worden. Ich nun glaube eben von dem Standpunkte aus, auf den mich im Obigen die Erörterung dieses Begriffs hingeführt hat, unter nicht minder vollständiger Bewahrung des Wahren und Tiefen, was uns die Hegel'sche Geisteslehre gebracht hat, dasselbe Ziel, was Jenen vorschwebt, noch sicherer erreichen zu können.

Daß der Proceß des objectiven Geisteslebens, in welchen Hegel und die ihm folgenden oder dem Einfluß seiner Schule sich nicht verschließenden Philosophen im Allgemeinen das Wesen der Sittlichkeit setzen, als solcher, als Proceß, und daß mit ihm zugleich die in ihn eintretenden oder vielmehr nach ihrer individuellen geistigen Bestimmtheit aus ihm hervorgehenden subjectiven Persönlichkeiten, als freie betrachtet, oder mit dem Attribute der Freiheit belegt werden, darf ich als bekannt voraussetzen. Der Sinn dieser Bezeichnung liegt indessen hier nicht ganz so offen zu

Tage, wie bei andern Lehren, die sich derselben bedienen; man wird uns daher wohl verstatten, die Frage aufzuwerfen, was denn eigentlich damit gemeint sei? Ganz in demselben Sinne, in welchem Hegel die „absolute Freiheit" für identisch mit der „absoluten Nothwendigkeit" erklärt, und in dieser Identität beide zu Attributen seiner „absoluten Idee" macht, kann er, und können die ihm hierin Folgenden wohl schwerlich von dem „objectiven," und noch weniger von dem „subjectiven Geiste" die Freiheit prädiciren wollen. Denn wenn auch immerhin für die Begriffe beider, als integrirende Momente des „Systemes," dieselbe absolute Nothwendigkeit in Anspruch genommen werden möchte, wie für die Idee als solche — (was doch immer noch in so fern zweifelhaft bleibt, sofern man nicht ganz klar sieht, ob Hegel seinen außerlogischen, natur= und geistesphilosophischen Kategorieen dieselbe Nothwendigkeit beilegt, wie den logischen): so würden doch theils diese Begriffe hiermit nur in das Verhältniß der einzelnen logischen Kategorieen eintreten, denen der genannte Denker zwar Nothwendigkeit, aber, wegen ihrer dialektischen Abhängigkeit von andern Kategorieen, nicht, wie der absoluten Idee, die Nothwendigkeit, die mit der Freiheit identisch ist, zuschreibt, theils würde die Bezeichnung dann eben nur dem Begriffe gelten, aber nicht dem zeitlich und räumlich begränzten, organischen Geistesleben selbst, den geschichtlichen Entwicklungsreihen, welche unter den Begriff des „objectiven," und noch viel weniger den einzelnen Subjecten oder Individuen, welche unter den Begriff des „subjectiven" Geistes fallen. Wir müssen uns also nach einer andern Bedeutung des Wortes Freiheit umsehen, die, wenn man auch eine ausdrückliche Erklärung darüber bei Hegel vermißt, doch stillschweigend vorausgesetzt wird. Und hier nun glaube ich mich der Beistimmung derer, denen in dieser Sphäre ein Urtheil zusteht, so ziemlich versichert halten zu können, wenn ich folgende Erklärung darüber gebe. Frei wird der Geist, sowohl der subjective der Individuen, als auch der objective der Völker, Staaten und des menschlichen Geschlechts, in so fern genannt, als von ihm vorausgesetzt wird, daß er in der Weise zeitlichen Werdens,

zeitlicher Entwickelung sich in die Gestalt, welche durch die Idee von ihm gefordert oder ihm vorgezeichnet ist, dergestalt hineinbildet, daß er selbst sich bei dieser Hineinbildung, die in Bezug auf **ihn**, diesen besondern, zeitlich und räumlich bestimmten Geist, auch nicht, oder auch auf verkehrte Weise geschehen könnte, sein alleiniger Grund ist, und keiner äußeren Nöthigung folgt. Dieß, sage ich, wird hier vorausgesetzt, nicht nur vom objectiven, sondern allerdings auch vom subjectiven Geiste, wiefern nämlich auch auf diesen das Prädicat der Freiheit angewandt wird. Denn obwohl, wie vorhin bemerkt, der subjective Geist in dieser Betrachtungsweise als abhängig von dem objectiven, und obwohl gerade in diese Abhängigkeit die „Sittlichkeit" des ersteren gesetzt wird: so darf doch, auch nach Hegel, solche Abhängigkeit nicht, wie bei den Naturproducten, als eine äußere Nöthigung genommen werden. Sie ist vielmehr analog zu verstehen, wie bei'm objectiven Geiste die Abhängigkeit von der „Idee". Wie dem objectiven Geiste seine Bestimmung ein für allemal durch die „absolute Idee", so ist dem subjectiven die seinige, nicht ein für allemal, sondern den einzelnen Individuen nach Maaßgabe ihrer Zeit- und Ortsverhältnisse, ihrer Naturbestimmung, und der jedesmaligen Bildungs- und Entwicklungsstufe des Volks und Zeitalters, also des „objectiven Geistes" selbst, ihre individuelle, persönliche Bestimmung durch den objectiven Geist angewiesen; aber ob sie nun derselben genügen oder nicht, so ist es, in dem einen, wie in dem andern Falle **ihre** That, eben so, wie es die eigene That des Volks- oder Menschheitgeistes ist, wenn er der Bestimmung genügt, welche durch die „absolute Idee" ihm angewiesen ist.

Es ist leicht zu sehen, daß auch bei diesem Freiheitsbegriffe, eben so wie bei dem der natürlichen, unbefangenen Vernunft, eine Möglichkeit des Gegentheils, des Andersseins vorausgesetzt, und die Immanenz solcher Möglichkeit als wesentliches Moment der Freiheit angesehen wird. Den einzelnen Kategorieen wird in Hegel's Logik, trotz ihrer Absolutheit und absoluten Nothwendigkeit, **keine** Freiheit zugeschrieben, denn ihr Sein und Sosein hängt nicht von

ihnen selbst ab, sondern von der Idee, in der sie ihre Wahrheit haben; dem concreten Geiste dagegen, sowohl dem der Individuen, als dem der Völker und der Menschheit, wird Freiheit zugeschrieben, denn nur ihre sittliche Beschaffenheit überhaupt, oder in abstracto, ist durch die Idee gesetzt, nicht aber, daß sie es sind, an denen oder in denen solche Beschaffenheit gesetzt ist. — Allerdings dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß nicht dieses Moment der Möglichkeit des Nicht- oder Andersseins für sich es ist, was man, wenn man den authentischen Sinn jener Philosophie vor Augen behält mit diesem Prädicate der Freiheit eigentlich gemeint glauben darf. Wäre dieß, wie könnten wir dann diesen Wortgebrauch in Einklang bringen, mit jener ursprünglichen, metaphysischen Bedeutung, nach welcher der „Idee" Freiheit zugeschrieben wird, ausdrücklich wiefern sie zugleich die schlechthin nothwendige, und in Bezug auf sie von keiner Möglichkeit des Nicht- oder Andersseins die Rede ist? Solchen Leichtsinn in dem wissenschaftlichen Gebrauche eines so prägnanten Wortes dürfen wir ohne Weiteres weder Hegeln, noch seinen Schülern zutrauen; auch ist es gar nicht schwer, das Band zu finden, welches beide Wortbedeutungen unter einander verbindet, oder das Motiv, welches die Uebertragung des Wortes von der einen Sphäre, in der es gebraucht wird, auf die andere rechtfertigt. — Wir dürfen uns, um solches Motiv zu finden, nur an die Bedingung erinnern, von der auch das natürliche Bewußtsein die Möglichkeit der Freiheit als concreter Wesensbestimmung abhängig macht. Das natürliche Bewußtsein schreibt nur vernünftigen, selbstbewußten Wesen Freiheit zu, und wenn Hegel im concreten Wortgebrauche diese Eigenschaft nur geistigen Wesen beilegt, so hat dieß seinen guten Grund darin, daß nach seiner Auffassung nur in diesen die Idee sich als Totalität offenbart, oder zum Bewußtsein kommt. Das factische Vorhandensein des Bewußtseins, des Selbst- und Gottesbewußtseins, sowohl im subjectiven, als im objectiven Geiste, — denn auch dem objectiven Geiste, den Völkern, Staaten u. s. w. schreibt Hegel bekanntlich als Gesammtpersönlichkeiten ein Selbstbewußtsein, und nur in Bezug auf dieses Selbstbewußtsein, Frei-

heit zu — ist in diesen geistigen Wesen das Siegel der Idee, welches sie, nicht zwar von der idealen, wohl aber von der Naturnothwendigkeit befreit, indem es ein jedes Wesen, dem es inwohnt, eben durch sein Inwohnen als Totalität in sich, entsprechend der ursprünglichen und absoluten Totalität, welche die Idee selbst ist, also als Ab- oder Ebenbild der Idee darstellt. Die Freiheit als Attribut der geistigen Subjecte, oder der objectiven Substanz, welche für diese Subjecte das sittliche Lebenselement bildet, hat also in diesem Zusammenhange wesentlich dieselbe und keine andere Bedeutung, wie die Freiheit als Attribut der Idee. Sie bezeichnet in jenem Falle die relative, wie in diesem die absolute Selbstständigkeit des wesentlich aus sich und durch sich, nicht aus Anderem und in Anderem Seienden. — Daß die Freiheit der creatürlichen Geister, sowohl die subjective, als auch die ihrer objectiven, sittlichen Substanz, mit der Möglichkeit des Nicht- oder Andersseins dessen, dem sie inwohnt, verbunden ist, thut eigentlich nichts zur Sache. Es ist dieß eben nur eine Folge der Beschränkung oder Endlichkeit, der blos relativen Totalität und Selbstständigkeit dieser geistigen Wesen; wären sie, oder wäre eines dieser Wesen das Absolute schlechthin, so würde diese Möglichkeit des Gegentheils wegfallen, wie sie denn bei der „absoluten Idee" in der That wegfällt. Da es aber in dem Begriffe des concreten, subjectiven oder objectiven Geistes liegt, die endliche, und als solcher nur relative, nicht absolute, Totalität zu sein: so kann auch diese „schlechte" Möglichkeit allerdings als ein nothwendiges Ingrediens, und somit als ein Zeichen oder Beglaubigungsmittel der Freiheit betrachtet werden, denn sie drückt eben so sehr, wie einerseits die Nichtabsolutheit, auch anderseits die Unabhängigkeit von jeder äußerlichen Necessitirung aus. Diese aber ist es, worauf es ankommt, wenn der Geist als freier nicht von der Idee als eben so oder in noch höherm Sinne freier, sondern von den Naturwesen, als unfreien oder nur, und nicht einmal im höchsten Sinne, nothwendigen, unterschieden werden soll.

So, wie hier dargelegt, stellt sich die Betrachtung, wenn wir im Hegel'schen Systeme unsern Standpunkt nehmen. Ich habe

diesen Standpunkt näher bezeichnet, nicht als wäre er der meinige, sondern weil ich ihn, namentlich mit Hinblick auf einige der vorhin erwähnten Ansichten, für den bequemsten Durchgangspunkt halte, um zu dem Ziele, nach welchem ich hinarbeite, zu gelangen. Wie nämlich schon vorhin bemerkt, so glaube ich mich zunächst mit denen verständigen zu müssen, welche die hegel'schen Voraussetzungen über die organische Natur der Sittlichkeit und der sittlichen Freiheit im endlichen Geiste im Allgemeinen theilen, und, ohne darum in die Art und Weise einzustimmen, wie Hegel den Begriff des Geistes durch seine Lehre vom absoluten Geiste wieder auf das abstract Logische zurückführt, doch in jenen Voraussetzungen einen Grund finden, der sie abhält, eine reale, in der ausdrücklichen Abtrennung der, beiden Begriffssphären gewidmeten Disciplinen sich abspiegelnde Unterscheidung des Könnens, und des sittlichen Wollens und Handelns in letzter Instanz für ausführbar oder mit der substantiellen, organischen Natur des Geistes vereinbar zu halten. Es wird wohl überflüssig sein, diese darauf hingewiesen zu haben, wie eben das, was ihnen unausführbar scheint, bei Hegel, wenn auch zunächst nur in einseitiger Beziehung, in der That schon ausgeführt ist. Dem Geiste, dem subjectiven der Individuen sowohl, wie auch dem objectiven der Völker und der Menschheit, ist nach Hegel in der logischen Idee sein abstractes Wesen, d. h. die allgemeine Form und Möglichkeit seiner concreten, realen Gestaltung gegeben. Solche Gestaltung selbst ist sein eigenes Werk, und darin, daß er in Bezug auf sie nur auf sich selbst gewiesen ist, nur in sich den Grund ihres Seins oder Nichtseins, ihres So- oder Andersseins hat, besteht seine Freiheit. Ob dieser Freiheitsbegriff mit den Voraussetzungen des natürlichen Bewußtseins übereinstimme, werden Manche vielleicht bezweifeln, aus dem Grunde, weil nach Hegel das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein erst das Resultat der freien Selbstentwicklung des Geistes, die Vollendung und der Abschluß seines realen, sittlichen Wesens sein kann, der Ausspruch des natürlichen Bewußtseins aber gemeiniglich so verstanden wird, als fordere dasselbe zur Freiheit die Möglichkeit einer auf Grund eines schon vor-

handenen, klaren Selbstbewußtseins erfolgenden sittlichen Entscheidung. Ich halte jedoch solchen Zweifel für ungegründet, denn diese letztere Forderung würde, folgerecht durchgeführt, auf die schlechte Willkühr oder die äquilibristische Freiheitsvorstellung hinauslaufen, dem natürlichen Bewußtsein aber ist, wie schon oben bemerkt, auch der Begriff einer compacteren, substantiell-organischen Natur des Sittlichen mit nichten fremd. Darum stehe ich nicht an, es auch als meine Ueberzeugung auszusprechen, daß in Bezug auf den endlichen Geist Hegel, ohne es selbst zu wollen, den ganz richtigen, den einzig möglichen Weg eingeschlagen ist, um den Freiheitsbegriff der natürlichen Vernunft mit den Ergebnissen eines gebildeten, wissenschaftlichen Denkens zu vereinigen.

Ohne es selbst zu wollen, sage ich. Es erhellt nämlich aus dem eben Dargelegten, daß es Hegeln um dasjenige Moment, welches die natürliche Vernunft nie aufhören wird, für das eigentlich wesentliche dieses Begriffs zu halten, ganz und gar nicht zu thun war. Er hat dasselbe, nur weil er nicht anders konnte, mit in Kauf genommen, ohne irgend einen Werth darauf zu legen, und ohne ihm irgend eine Consequenz für den absoluten Geist und seine Freiheit einzuräumen. Er befindet sich im Grunde hier in gleichem Falle mit der alten Metaphysik und Dogmatik, welche auch ihrerseits den Begriff Gottes als des „schlechthin nothwendigen Wesens" auch über die ethischen Eigenschaften erstreckte, und, trotz der ihm zugeschriebenen Allmacht, keine reale Möglichkeit des Andersseins oder Anderswollens in Gott zugab. Doch zeichnet er sich vor dieser durch das deutlichere Bewußtsein aus, welches er über sein Verhältniß zur Freiheitsvorstellung der natürlichen Vernunft, oder, wie er es ansah, des gemeinen Menschenverstandes hegt. Jener alte Dogmatismus fand gar kein Arg darin, jene Freiheit, die er Gott absprach, nichts destoweniger in den Geschöpfen als einen Vorzug, als eine Vollkommenheit anzusehen, als eine so hohe Vollkommenheit, daß um ihretwillen Gott sogar dem verderblichen Heere des Bösen und des Uebels Eingang in seine Schöpfung gestattet haben soll *). Dieß vermeidet die

*) Ich weiß wohl, daß die rechtgläubige, augustinisch-protestantische

Hegel'sche Lehre, indem sie das Positive der Freiheit, wie gezeigt, in das Moment der Nothwendigkeit setzt. Hinter den Ansprüchen der natürlichen Vernunft aber bleiben beide, sowohl jener Dogmatismus, als auch die Hegel'sche Philosophie in so fern noch zurück, als jene, wie gesagt, das positive, sittliche Moment der Freiheit auch in Gott als verknüpft mit einer realen Macht oder Möglichkeit des Entgegengesetzten vorzustellen sich berechtigt weiß. Nun stellen wir zwar nicht in Abrede, daß solches Zurückbleiben, oder das Nichteingehen in diese Vorstellung in so fern mit Recht als die Folge einer geläuterten Einsicht gelten muß, wiefern die natürliche Vernunft, in ihrer Eigenschaft oder Aeußerungsweise als gemeiner Menschenverstand, immer wieder zur schlecht äquilibristischen Vorstellung herabsinkt. Man kann, in Bezug auf diesen Aequilibrismus, den rechtfertigenden Grund oder den eigentlichen Sinn jener Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste in Beziehung auf den Freiheitsbegriff eben in der Wahrnehmung finden, daß der creatürlichen Freiheit, in Folge der Unvollkommenheit, mit welcher in den menschlichen Individuen vermöge ihrer Endlichkeit das sittliche Princip zum Durchbruch

Theologie dieser Tadel in so fern nicht trifft, als sie dem menschlichen Geist nach dem Sündenfalle die Freiheit abspricht. Aber theils ist nicht sie es, die ich hier meine, sondern die erst aus ihrem Verderb hervorgegangene supernaturalistische und rationalistische Dogmatik, theils kann doch auch — nicht sowohl jene Theologie selbst als Theologie, als vielmehr die auch von ihr als formales Werkzeug gebrauchte philosophische Theorie, zu der Consequenz fortgetrieben werden, daß die Freiheit, welche Gott den Engeln und (nach der vorherrschenden, infralapsarischen Ansicht) dem Adam anerschuf, als eine Vollkommenheit vorausgesetzt wird, deren doch Gott selbst entbehrt haben soll. — Schärfer Denkende haben freilich zu allen Zeiten, wie Hegel in der neuesten, die Ansicht ausgesprochen, daß die Freiheit, die in der Möglichkeit des Andersseins oder des Bösen besteht, nicht als eine Vollkommenheit, sondern als ein Mangel, als ein im Begriffe des creatürlichen Daseins mit metaphysischer Nothwendigkeit liegender Mangel zu betrachten sei.

oder zur Obherrschaft über das natürliche gelangt, immer etwas von äquilibristischer Willkühr anhängt, was in Gott unstreitig als gänzlich wegfallend zu denken ist. Aber auch so bleibt doch noch immer die Frage unbeantwortet: ob nicht, bei gänzlicher Beseitigung der äquilibristischen Vorstellungsweise, bei Zurückdrängung derselben in die Sphäre, aus welcher sie ihren Ursprung hat (dieß aber ist die Sphäre der äußerlichen, oberflächlichen Erscheinung der creatürlichen Freiheit), jener Voraussetzung der natürlichen Vernunft auch in Bezug auf die Gottheit ein richtiger, wissenschaftlich haltbarer Sinn abgewonnen werden könne? Sie bleibt unbeantwortet, oder vielmehr, es ist hiermit schon auf die Möglichkeit, ja auf die Wahrheit und Nothwendigkeit einer den bisher für wissenschaftlich geltenden Ansichten entgegenlaufenden Antwort hingedeutet.

Das Paradoxe, was diese Ansichten in dem bloßen Gedanken einer solchen Antwort ohne Zweifel finden werden, hebt oder mildert sich, sobald man sich nur recht entschieden in der Einsicht festsetzt, daß auch bei der creatürlichen Freiheit die Entscheidung, in welche man allgemein, wenigstens vom Standpunkte des natürlichen Bewußtseins aus, das Wesen der sittlichen Freiheit setzt, nicht in das unmittelbare Selbstbewußtsein des Subjects, in welchem die Entscheidung erfolgt, sondern hinter dieses Selbstbewußtsein fällt. Diese Einsicht, so ganz unabweislich sie durch den Begriff der organisch-substantiellen Natur des Sittlichen gefordert wird, scheint den Meisten noch immer sehr schwer anzugehen. Immer auf's Neue sehen wir, auch bei ernsten und philosophisch gebildeten Forschern, die, durch jenen Begriff so entschieden abgewiesene, Vorstellung wiederkehren, als ob in den Wesen, denen vermöge ihrer geistigen Natur die Entscheidung für Gut oder Bös anheimgegeben ist, solche Entscheidung in Form eines selbstbewußten Wahlactes, unter ausdrücklicher Präsenz der Gegenstände, zwischen denen man sich zu entscheiden hat, im Bewußtsein erfolgen müsse *). Es hilft aber nichts; ist es in der That Ernst

*) Ich nenne in dieser Beziehung nur das bekannte, mit Recht geschätzte Werk von Julius Müller: Die christliche Lehre von

mit den gewonnenen höhern Ideen über die Natur des Sittlichen, und will man auf die Früchte der Einsicht, die aus diesen Ideen bereits erwachsen oder für die Zukunft in Aussicht gestellt sind, nicht ein für allemal verzichten: so wird man sich in jene Folgerung ergeben, und auch den letzten Rest der äquilibristischen Vorstellung, — denn ein solcher Rest, und nichts Anderes ist die hier bekämpfte Ansicht — fahren zu lassen sich entschließen müssen. — Nicht, als gedächte ich die Wahrheit sittlicher Kämpfe im selbstbewußten Menschengeiste zu läugnen, die Realität sittlicher Entscheidungen, die, in dem schon seiner selbst bewußten Geiste erfolgend, doch von eben so tief ein-, wie weit ausgreifender organischer Wirkung auf sein gesammtes moralisches Dasein sind. Aber wer je in die Natur dieser Kämpfe, dieser Entscheidungen einen tieferen Blick gethan, der wird mir zugestehen, daß, je ernster und schwerer ein solcher Kampf, und je folgenreicher seine endliche Entscheidung ist, um so weniger, auf welche Seite auch die Entscheidung falle, das Gute und das Böse, als Object der Wahl, von vorn herein ausdrücklich nach dieser seiner sittlichen Qualität dem Bewußtsein in klarer Einsicht gegenwärtig ist. Es ist vielmehr das Eigenthümliche solcher Entscheidungen, daß, wenn sie zum Guten erfolgen, eine Aufklärung des Bewußtseins über die Natur sowohl des gewählten Guten, als auch des verworfenen Bösen, wenn zum Bösen, eine weitere Verdunkelung des schon zuvor keineswegs über die Beschaffenheit seines Gegenstandes vollkommen klaren Bewußtseins, die nothwendige Folge ist. Es giebt schlechterdings keine Entscheidung für ein als Böses klar erkanntes Böse und gegen ein als Gutes klar erkanntes Gute. Der Dichter *), wenn er der Medea die bekannten Worte in Mund legt:

— video meliora proboque,
Deteriora sequor —

irrt entweder selbst über die psychologischen Zustände eines solchen

der Sünde, dessen Grundmangel nach philosophischer Seite der nicht vermiedene Rückfall in diese Vorstellungsweise ist.

*) Ovid. Metamorph. VII, v. 20.

Gemüths, und läßt aus seinem Bewußtsein heraus seine Heldin sprechen, oder er will uns den Zustand einer Seele schildern, welcher die sittliche Forderung zwar in unbestimmter Ahndung oder Erinnerung vorschwebt, aber, durch den Wogenschlag der Leidenschaft getrübt, nicht die Klarheit gewinnen kann, die, wenn sie vorhanden wäre, Gemüth und Willen unfehlbar mit der Forderung in Einklang setzen würde. Kurz: es kann als eines der sichersten Axiome der Ethik gelten, daß allenthalben die Klarheit des sittlichen Bewußtseins den untrüglichen Maßstab abgiebt für die Entschiedenheit des sittlichen Willens, und daß kein Widerspruch des Willens gegen das Bewußtsein möglich ist, der nicht zugleich ein Widerspruch des Bewußtseins gegen sich selbst oder eine innere Trübung und Zerrissenheit des sittlichen Bewußtseins wäre *). — Wenn aber dem so ist, wenn zur Natur der sittlichen Entscheidung nicht nur nicht gehört, daß sie ein mit klarem Bewußtsein über die Natur und Beschaffenheit der Gegensätze, zwischen denen die Entscheidung getroffen werden soll, verbundener Wahlact sei, sondern wenn diese ihre Natur solches klare Bewußtsein sogar ausdrücklich ausschließt: was folgt daraus für den allgemeinen Begriff dieser Entscheidung und ihr Verhältniß zum Selbstbewußtsein, zur Persönlichkeit des Geistes überhaupt? Nichts An-

*) Diese Einsicht in die Natur des sittlichen Bewußtseins liegt auch dem theologischen Satze zum Grunde, den, dem scholastischen Aequilibrismus, der eng mit dem Pelagianismus zusammenhing, gegenüber, Luther überall mit so großem Nachdruck ausgesprochen und eingeschärft hat: daß jeder der Erlösung durch Christum wirklich Theilhaftige auch dieser seiner Erlösung vollkommen im Glauben gewiß sein müsse und an ihr gar nicht zweifeln dürfe. Die Zuversicht im Glauben — dieß aber ist eben die Klarheit des sittlichen Selbstbewußtseins — wird nämlich hier als das Resultat der wirklich erfolgten Erlösung, d. h. Entscheidung für das Gute, bezeichnet, während die gegnerische Ansicht dem Erlösungsglauben, d. h. dem sittlichen Bewußtsein einen abstracten Inhalt gab, und das Bewußtsein über das reale Verhältniß des Individuums zu diesem Inhalt sich indifferent dazu verhalten ließ.

deres, meine ich, als daß für sie das Selbstbewußtsein, das Vernunftbewußtsein nur als Potenz, nicht als Actus eine Voraussetzung bildet; daß sie, weit entfernt, nur in einem seiner selbst und seiner Gegenständlichkeit durchaus bewußten Geiste erfolgen zu können, vielmehr umgekehrt für die Integrität und Vollständigkeit dieses Bewußtseins eine Voraussetzung ist; endlich daß, wenn auch die Natur des creatürlichen Geistes es mit sich bringt, daß in der Mehrzahl der Individuen die Entscheidung nicht mit Einem Male vollständig, sondern nach und nach, und theilweise erst nach erfolgter Feststellung des Selbst- und Weltbewußtseins statt findet, doch in der Idee als solcher nichts entgegensteht, daß nicht in einem von den Bedingungen der Endlichkeit entbundenen Geiste dieselbe auch als mit Einem Male, vielleicht von Ewigkeit her, vollständig und unwiederruflich erfolgt gedacht werde.

Dieß nämlich ist, wie man weiß, der Anstoß, den an der Neigung der natürlichen Vernunft, den Begriff der Freiheit, welche in der realen Möglichkeit des Andern oder Entgegengesetzten besteht, auf die Gottheit überzutragen, ein schärferes wissenschaftliches Denken allerdings rechtmäßiger Weise nehmen kann, und bisher noch fast immer genommen hat. — Daß in Gott nicht nur kein sittlicher Kampf und Zweifel irgend welcher Art, sondern auch keine Willkühr, kein das Sittliche betreffender ausdrücklicher Wahlact statt finden kann; daß, sobald auch nur vorübergehend etwas der Art in Gott gesetzt wird, Gott damit aufhört, der absolute Geist zu sein und in die Bedingungen der Endlichkeit herabgezogen wird: dieß ist eine allgemeine und rechtmäßige Voraussetzung wenigstens des philosophischen Theismus, die auch ich, obgleich ich sie im gegenwärtigen Zusammenhange nicht ausdrücklich zu rechtfertigen oder zu erweisen unternehmen kann, doch keineswegs zu verläugnen oder aufzugeben gesonnen bin. Haben ja doch selbst Systeme, welche man des Pantheismus zu beschuldigen pflegt, wie das Hegel'sche, solche Voraussetzung keineswegs aufgegeben. Obgleich es solchen Systemen vielleicht näher zu liegen schien, Gott, als den Weltgeist, der sich nur allmählig im Laufe der Zeit zur Höhe des absoluten sittlichen und intellectuellen Selbst-

bewußtseins herausarbeite, auch den Kämpfen und Schwankungen, unter denen sich dieses Bewußtsein im großen Gange der Weltgeschichte herausgestaltet, unterworfen zu bekennen, so haben sie es doch vorgezogen, den Namen Gottes nur in so fern auszusprechen, als sie damit das allen diesen Schwankungen und Kämpfen entnommene, in ewiger Ruhe sich gleichbleibende Wesen der „absoluten Idee" zu bezeichnen sich verstattet halten durften. Auch Hegel, trotz seiner in Bezug auf den endlichen Geist geschärften Einsicht in die Bedingungen der ihm zukommenden sittlichen Freiheit, kennt nämlich in Bezug auf den absoluten Geist, eben so, wie der alte Dogmatismus, im Allgemeinen nur die Alternative, ihm entweder nur, zwar nicht die schlechte Freiheit des Aequilibriums, aber doch, was in seinem Zusammenhange an deren Stelle tritt, die Allmähligkeit einer Entwicklung zum sittlichen Selbstbewußtsein und zur Realität des Sittlichen, oder aber eine mit der Nothwendigkeit schlechthin zusammenfallende Freiheit zuzuschreiben. Er entscheidet sich für das Letztere, und dieß sollte ihn, wie ich schon anderwärts bemerkt habe, billiger Weise von der Beschuldigung des Pantheismus freisprechen. Diese kann mit Recht nur gegen diejenigen seiner Schüler erhoben werden, welche sich auf jener abstracten Höhe des metaphysischen Denkens nicht zu erhalten wissen, und den Namen Gottes, den Hegel, wiefern er sich überhaupt seiner bedient, ausschließlich der „absoluten Idee" vorbehält, auf den „Weltgeist" übertragen. Wenn freilich auch in der Starrheit der absoluten logischen Idee das religiöse Gefühl und die an dieses Gefühl gerichtete Lehre des Christenthums ihren lebendigen, persönlichen Gott nicht wiederzuerkennen vermag: so trifft doch selbst dieser Vorwurf Hegel nur in so fern, als er demjenigen, was an sich auch schon in der alten dogmatischen Lehre lag, einen wissenschaftlich gereinigten, folgerechten Ausdruck gegeben hat. Er trifft also nicht ihn allein, sondern mit ihm zugleich alle die Lehren, welche die göttliche Freiheit mit der Nothwendigkeit in Gott in Eins zusammenwerfen.

Wer den Begriff der Persönlichkeit, oder, was ich als gleichbedeutend betrachte, der freien, selbstbewußt wollenden Gei-

stigkeit bis in seine letzten metaphysischen Elemente verfolgt, der kann nicht im Zweifel darüber bleiben, daß er auch in seiner allgemeinsten Bedeutung, also auch in der Gestalt, in welcher er, der Forderung des religiösen Bewußtseins zufolge, auf die Gottheit übertragen werden soll, auf einem entsprechenden Gegensatze der Principien beruht, wie jener, den wir oben, in Anschluß an die Hegel'sche Darstellung, an dem creatürlichen Geiste nachwiesen. Der creatürliche Geist ist nur in so fern der persönliche, als er das durch eine Nothwendigkeit, die für ihn allerdings ein Höheres ist, als er selbst, ihm vorgezeichnete Schema des Seins durch freies Handeln ausfüllt, und aus dem ihm inwohnenden Wesensgrunde heraus, der als solcher nur eine Möglichkeit, nicht eine Wirklichkeit des Daseins ausdrückt, welches den Geist zum Geiste macht, sowohl sich, als selbstbewußten und wollenden überhaupt, als auch, zugleich damit, einen bestimmten, sittlichen Inhalt seines Selbstbewußtseins und Wollens setzt. Daß er in dieser selbstschöpferischen Thätigkeit, auch nachdem dieselbe bereits begonnen, und in der Richtung begonnen hat, in welcher das Ziel liegt, das er erreichen soll, der Möglichkeit des Mißlingens ausgesetzt ist; daß er sich durch innere Kämpfe und Widersprüche hindurcharbeiten muß, welche in einzelnen Momenten auch die Nothwendigkeit eigentlicher Wahlacte, d. h. ausdrücklicher, mehr oder weniger mit Bewußtsein, obgleich, so lange das Zünglein in der Wage noch schwankt, nie mit dem vollen Bewußtsein über die sittliche Beschaffenheit des seiner Wahl vorliegenden Inhalts, begleiteter Entscheidungen mit sich führen: dieß ohne Zweifel ist auf Rechnung seiner Endlichkeit zu setzen, und bei dem absoluten Geiste, bei der absoluten Persönlichkeit, als wegfallend zu denken. Aber fällt mit diesen Wirkungen der Endlichkeit nothwendig auch der Gegensatz selbst hinweg, in welchem dort das freie Sichwissen und Sichwollen des Geistes zu jener Nothwendigkeit seiner Natur steht, die eben erst als eine gewußte und gewollte für ihn zu einer daseienden, zu einer wirklichen wird? — Wie es scheint, allerdings, da ja für den endlichen Geist eben der absolute Geist solche Nothwendigkeit ist, dieser selbst aber nicht nochmals eine

entsprechende Nothwendigkeit außer sich haben kann, ohne damit aufzuhören, der absolute zu sein. Allein auch für den endlichen Geist darf ja doch, wie man zugeben wird, das Moment der Nothwendigkeit keineswegs blos als ein äußerliches betrachtet werden. Was jenseits des endlichen Geistes in dem absoluten ein ewig Daseiendes, ewig Wirkliches ist, das muß sich, um in Form des endlichen Geistes noch einmal realisirt werden zu können, seiner selbst entäußern; es muß sich zur Potenz, zur Dynamis eines Seins herabsetzen, welches, als Actus, als Entelechie gesetzt, eben nichts Anderes, als der endliche, der creatürliche Geist selbst ist. Der Actus aber hat seine Potenz, die Entelechie ihre Dynamis nicht außer sich, sondern in sich; auch für den endlichen Geist also wird der Begriff des absoluten Geistes, wiefern er, als Begriff, die Dynamis ist, die in ihm, dem endlichen, zur Entelechie werden soll, nicht ein äußerlicher, sondern ein ihm inwohnender Gegensatz sein. Und in diesem Sinne nun wiederholen wir die Frage, ob Etwas vorhanden ist, was uns verhindern könnte, wenn doch eine anderweite Nothwendigkeit der Begriffsentwicklung uns dazu hindrängt, diesen Gegensatz, den inneren, immanenten, von Dynamis und Entelechie, wie wir ihn am endlichen Geiste kennen gelernt, auch auf den absoluten überzutragen? Versteht sich, dergestalt, daß hier, wie es der Begriff des Absoluten unstreitig mit sich bringt, die Entelechie als ihrer Dynamis vollkommen adäquat, und der Gegensatz zwischen beiden als wegfallend zu denken ist, der im endlichen Geiste sich ohne Zweifel wohl eben darauf wird zurückführen lassen, daß ihm seine Dynamis zugleich, als Entelechie eines Anderen, nämlich eben des Absoluten, äußerlich ist.

Ich weiß wohl, wie sehr ich mit diesen Gedanken gegen die alte, aus der aristotelischen Schule stammende Forderung, die Gottheit als reine Entelechie, als actus purus zu denken, anstoße. Aber eben diese Forderung selbst ist es, gegen die ich mit vollem Bewußtsein ankämpfe, da sie mit der unstreitig höheren, unstreitig berechtigteren Forderung, Gott als lebendig, als persönlich zu denken, in einem schlechthin unauflöslichen Widerspruch

steht. Wie man sich auch anstelle: ohne den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Dynamis und Entelechie läßt sich zwar das Wort Leben, das Wort Persönlichkeit aussprechen, aber etwas Klares bei diesen Worten denken läßt sich nicht ohne ihn. — Ich brauche über das Allgemeine dieses Punktes nicht weitläuftiger zu sein, da ich mich vielfach darüber in meinen sonstigen Schriften verbreitet habe, und die Sache jetzt allmählig doch den Mitphilosophirenden, auch denen, die sich noch nicht ganz von den Vorurtheilen der alten Schule losgemacht haben, näher tritt. Besser wird es sein, gleich hier einzulenken, und mich deutlicher über den Zusammenhang zu erklären, in welchem mir der Gegensatz dieser Begriffe in ihrer Anwendung auf den Geist, den absoluten oder göttlichen nicht minder, wie den endlichen oder creatürlichen, mit der hier verhandelten Frage über das Verhältniß der Metaphysik und der Ethik steht. — Es kann nämlich leicht scheinen, als sei gerade die Herbeiziehung dieses Gegensatzes der Trennung beider Disciplinen nichts weniger als günstig, als folge vielmehr aus ihm, wenn man seine Gültigkeit für den Geist überhaupt anerkennt, die Nothwendigkeit ihrer Vereinigung. Denn wenn im Obigen, wie keinem aufmerksamen Leser, auch wenn ihm meine übrigen Schriften nicht bekannt sein sollten, entgangen sein wird, meine Tendenz dahin ging, für die Metaphysik als ihren Inhalt eben jenes Potentiale, jenen Begriff einer von der Wirklichkeit des Geistes unterschiedenen, Möglichkeit oder Dynamis seines Daseins, in dessen Immanenz ich seine Freiheit setze, in Anspruch zu nehmen: so wird, nach der gewöhnlichen Auffassungsweise, gerade das Ethische, weit entfernt, hiezu einen Gegensatz zu bilden, vielmehr vorzugsweise eben in diese Kategorie zu fallen scheinen. Wer das Ethische, wie es gemeinhin vorgestellt wird, zunächst in Gestalt eines dem Geiste vorgezeichneten Gesetzes oder einer an den Geist ergehenden Forderung vorstellt: der wird eben hierin eine solche dem Geiste vorliegende und zu ihm als sein Prius, als die Dynamis seines so beschaffenen Daseins sich verhaltende Nothwendigkeit zu erkennen glauben, wie die von uns als Bedingung der Freiheit des Geistes postulirte.

Auch hat er damit, so viel den creatürlichen Geist betrifft, gar nicht Unrecht. Dem creatürlichen Geiste ist durch den absoluten Geist, zugleich mit dem allgemeinen Begriffe seines Daseins als Geistes, als selbstbewußten, selbstbewußt wollenden und handelnden, auch die besondere, den Begriff des objectiven oder sittlichen Geistes bedingende Beschaffenheit seines Wollens und Handelns vorgezeichnet. Beides steht ihm als eine objective Forderung gegenüber, die er, in dem realen Processe seines Werdens oder seiner Selbstsetzung, zu erfüllen hat, wiewohl sie auch unabhängig von ihm, von Ewigkeit her erfüllt ist. Nicht so aber verhält es sich in dieser Hinsicht mit dem absoluten Geiste, auch unter Voraussetzung der Anwendung, die auch auf ihn von dem Gegensatze von Dynamis und Entelechie im Allgemeinen zu machen ist. Die deutliche Einsicht in diesen Unterschied ist, so viel ich sehe, das entscheidende Moment in der Frage, die uns hier beschäftigt hat.

Es hat allerdings Philosophen gegeben, die, unter ausdrücklicher Anerkenntniß eines solchen Prius nicht nur für den Geist überhaupt, sondern insbesondere auch für den göttlichen, wie dasjenige ist, wodurch wir hier die Freiheit dieses Geistes als bedingt erkannten, — den Begriff des sittlich Guten und was zu ihm gehört, kurz die Principien der Ethik, zu diesem Prius zu schlagen kein Bedenken fanden. So unter Andern Leibnitz, bei welchem bekanntlich diese Principien unter den Veritatibus aeternis oder necessariis ihren Platz finden, die von ihm als der schlechthin gegebene Inhalt des göttlichen Denkens, unabhängig von allen Bestimmungen des göttlichen Willens, der ohne sie keinen Inhalt, keinen Gegenstand haben würde, bezeichnet werden. Auch Kant, so wenig er in anderer Beziehung sein theoretisches Prius mit dem praktischen unter einerlei Gesichtspunkt stellt, läßt doch auch die praktischen Principien, der empirischen Realität des Geistes gegenüber, eben als ein Prius gelten. Wird auch diese Bestimmung von ihm nicht ausdrücklich auf den göttlichen Geist bezogen, auf dessen Entwicklung er aus bekannten Gründen überhaupt nicht näher eingeht, so können wir doch nicht verkennen, daß sie folgerechter Weise nach seinen Prämissen allerdings auch

auf ihn zu beziehen ist. Was jene Männer zu dieser Stellung der Begriffe bestimmt hat, ist leicht zu entdecken. Es ist der schon erwähnte Umstand, daß zu dem creatürlichen Geiste sich beide Classen von Begriffen, diejenigen, welche die metaphysische, und diejenigen, welche die moralische Nothwendigkeit seiner Daseins- und Handlungsweise bezeichnen, in der That als ein Prius verhalten. Wir sind in Bezug auf den creatürlichen Geist gewohnt, das Moment seines sittlichen Werthes in die Angemessenheit zu einem Gesetze oder einem Inbegriffe von Gesetzen zu setzen; wie nahe liegt die Versuchung, eine ähnliche Betrachtungsweise auch über den göttlichen Geist, sofern auf diesen die sittliche oder eine der sittlichen analoge Schätzung übertragen werden soll, zu erstrecken; zumal da ja auch bei'm creatürlichen Geiste das Gesetz nicht schlechthin nur als ein von Außen an ihn gebrachtes vorgestellt wird? Auch wird man mir vielleicht erwiedern, daß, wenn ich oben das Recht der natürlichen Vernunft in der Anwendung ihres Freiheitsbegriffs auch auf die Gottheit gelten machte, ich eben darin eine nothwendige Consequenz solcher Anwendung erblicken müsse, daß Gott in seinem Wollen und Schaffen als befolgend und in's Werk setzend das in seiner Natur, in dem Prius seines Wollens, begründete Gesetz des Guten vorgestellt werde. — Ich gebe zu, daß diese Vorstellung der natürlichen Vernunft nahe liegt, aber ich läugne, daß sie für sie eine nothwendige, unverbrüchlich festzuhaltende ist. Ich läugne es, indem ich von der speculativen Vernunft behaupte, daß sie nothwendig diese Vorstellung aufgeben, nothwendig ihr, sofern sie sie in wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen Denkweisen antrifft, entgegenwirken muß.

Hier nämlich, hier ist der Ort, wo es einer speculativen Läuterung und Durcharbeitung von Begriffen, die in den bisherigen Systemen durchgängig noch sehr schwankend und unsicher gehalten sind, bedarf, wenn der Freiheitsbegriff des natürlichen Bewußtseins nicht zuletzt doch den Angriffen des Determinismus erliegen soll. Daß in Bezug auf die Gottheit, wenn wir auch in ihr das Sittengesetz, oder, dafern man hier diesen Namen un-

passend finden sollte, die „Idee des Guten" als ein Prius, in gleicher Reihe mit den metaphysischen und mathematischen Kategorieen, welche für den Begriff Gottes die absolute Nothwendigkeit seiner Daseins**form** bezeichnen, voraussetzen will, — daß in Bezug auf sie die Möglichkeit einer Nichtbefolgung dieses Gesetzes, einer Nichtrealisirung oder Verkehrung der Idee des Guten, keinen Sinn haben würde, sondern etwas ganz Undenkbares ist, dieß muß sich bei einiger Ueberlegung Jedem aufdrängen, der nicht, einem eingebildeten Ausspruche der gesunden Vernunft zu Liebe, den zweifellosesten Forderungen dieser Vernunft Schweigen gebieten will. Leibnitz, dessen Ideengange diese Betrachtung sehr nahe lag, hat dieß wohl empfunden. Er ist in seiner Theodicee, wo er sich so ämsig bestrebt, dem creatürlichen Geiste eine von allen äquilibristischen Voraussetzungen gereinigte, und doch die reale Möglichkeit des Gegentheils einschließende Freiheit zu vindiciren, der Frage sorgfältig ausgewichen, ob und in wiefern solcher Freiheitsbegriff auch auf die Gottheit Anwendung leide, während er anderwärts die Gottheit schlechthin, nicht blos einfach nach ihrem Dasein, sondern, wie es scheint, nach dem gesammten Inhalt ihres Begriffs, als das schlechthin nothwendige Wesen bezeichnet hatte. — Wenn die Unterscheidung zwischen einem Prius und einem Posterius (versteht sich, nicht der Zeit, sondern dem Begriffe nach) in Gott selbst, einem Prius, welches die **Möglichkeit**, aber die schlechthin daseiende, existirende, weil **als** Möglichkeit unbedingt nothwendige, nicht nichtsein und nicht anderssein könnende Möglichkeit, und einem Posterius, welches die **Wirklichkeit** des göttlichen Daseins ausdrückt, einen richtigen Sinn geben soll: so ist dazu unumgänglich erforderlich, daß nicht etwa beide Seiten dieses Gegensatzes sich einander decken, die eine ganz denselben Inhalt, wie die andere, habe, sondern daß in dem Posterius ein Mehreres, als in dem Prius, enthalten sei, ein Mehreres als darin enthalten gedacht und erkannt werde *). Denn es

*) Die alte Metaphysik, namentlich die der wolffischen Schule, pflegte bekanntlich umgekehrt zu sagen, daß in der Möglichkeit mehr, als in der Wirklichkeit, enthalten sei. Dieser Satz widerspricht

erhellt, daß im entgegengesetzten Falle die Unterscheidung eine ganz müssige wäre; es wäre eben nur eine Unterscheidung der Worte: Möglich und Wirklich, aber nicht eine Unterscheidung von Sachen; denn Worte, die einen und denselben Inhalt haben, bedeuten auch Eines und Dasselbe. Bei'm creatürlichen Geiste ist das Verhältniß in so fern nicht ganz dasselbe, als hier schon das Einführen von Bestimmungen, die im absoluten Geiste, wenn auch ihrer Qualität nach vollständig, doch immer nur in Gestalt der Allgemeinheit gesetzt wären, in die zeit-räumliche Einzelheit und Besonderheit, also die Vervielfachung dieser Bestimmungen, ein Mehr von Inhalt in sich schließen würde. Und doch dürfen wir auch von dem creatürlichen Geiste behaupten, daß der Act der Individuation, wodurch er sich im Einzelnen als wirklich setzt, nie blos einen quantitativen, sondern allenthalben zugleich einen eigenthümlich qualitativen Gehalt hat, wie sich dieß an der in Wahrheit unendlichen Charakterverschiedenheit der menschlichen Individuen, und in noch höherem Grade der objectiven Gestaltungen des Staaten- und Völkerlebens zu Tage bringt. Was aber den göttlichen Geist betrifft, so werden wir uns, da in Bezug auf ihn der blos quantitative Unterschied, und eben so auch eine solche Individuation, die eine Beschränkung, d. h. eine Ausschließung an sich realer, qualitativer Bestimmungen enthalten würde, in Wegfall kommt, vergebens nach einem haltbaren Princip für die Bestimmungen, welche seiner Wirklichkeit im Gegensatze seiner Realität zukommen sollen, umsehen, so lange wir uns nicht entschließen wollen, eben in diesem Zusammenhange, wohin er ganz eigentlich gehört, und wo durch ihn die Lösung von Problemen,

nicht nur nicht dem unsrigen, sondern er ist sogar nur ein anderer Ausdruck für denselben. Der scheinbare Widerspruch rührt daher, daß dort von dem durch die Bestimmungen der Möglichkeit als möglich Gesetzten, oder vielmehr (da solche Setzung nichts Reales, keine reale Beziehung auf das vermeintlich Gesetzte ist) nur nicht Ausgeschlossenen, bei uns aber von diesen Bestimmungen selbst, den immanenten Gränzen des Möglichen, die Rede ist.

die sonst schlechthin unlösbar bleiben, ermöglicht wird, dem Unterschied der ethischen und der metaphysischen Eigenschaften seine Stelle zu geben.

Ich meine in der That nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß die Schwierigkeiten, die auch nach dem Bisherigen in dem Begriffe der göttlichen Freiheit zurückzubleiben scheinen mögen, sofern derselbe unserer Forderung, welche zugleich die Forderung der unbefangenen natürlichen Vernunft ist, entsprechend gefaßt werden soll, sich sämmtlich entweder von selbst lösen, oder einer gar nicht sehr schwierigen Lösung entgegen gehen, wenn einmal die eben bezeichnete Einsicht erwacht ist, die Einsicht, daß die Eigenschaften, die in Gott den sittlichen Bestimmungen des creatürlichen Geistes entsprechen, daß, als Summe oder ideales Princip dieser Eigenschaften, die Idee des Guten in Gott nichts Anderes ist, als die concrete Qualität des göttlichen Willens als **wirklichen**, im Unterschiede von seinem allgemeinen Begriffe oder von sich selbst als blos **möglichen**. Diese Einsicht zu fassen sollte wenigstens denen nicht allzu schwer fallen, denen in Bezug auf den creatürlichen Geist die Einsicht feststeht, durch welche hier doch der Begriff der organischen Natur des Sittlichen ohne Zweifel bedingt wird: daß auch dieser Geist das Gute nur in so fern wollen kann, als er selbst gut ist, d. h. als das Gute zur lebendigen, beharrenden Qualität seines Willens geworden ist. Für den menschlichen Geist zwar hat das Gute allerdings auch objective Bedeutung, und es muß diese objective Bedeutung dort in so fern als die ursprüngliche oder vorangehende betrachtet werden, als eben diese Qualität des creatürlichen Willens, sammt den mit ihr in organischem Zusammenhange stehenden objectiven Gestaltungen des geistigen Gesammtlebens, ein, in dem absoluten oder göttlichen Geiste Vorgebildetes, durch ihn als Forderung an den endlichen Geist Gebrachtes ist. Dagegen aber kann, den göttlichen Geist betreffend, wenigstens eine gleiche Priorität der objectiven Bedeutung vor der subjectiven nicht zugegeben werden. Eine objective Bedeutung ist

hier nur etwa in so fern denkbar, als wir annehmen, daß Gott in Folge des in seinem Geiste entworfenen Schöpfungsbegriffs diejenigen Eigenschaften seiner Natur und seines Willens sich im Bewußtsein seines Geistes gegenwärtig macht, welche von ihm in die werdende Schöpfung übergehen, oder derselben als das von ihr zu erreichende Endziel oder Ideal vorschweben sollen. Dieß wird man leicht zugestehen, und bis hieher in diesen Behauptungen keine Schwierigkeit finden. Aber nicht minder muß ich auf dem weiteren Satz beharren, für den ich keine so rasche Zustimmung zu finden erwarten darf: daß eben diese Grundeigenschaft des göttlichen **Willens** in einem ausdrücklichen Gegensatze steht zu den Bestimmungen der göttlichen **Natur**, durch welche Gott einfach als der **Urgeist** und als das **schlechthin nothwendige Wesen** bezeichnet wird. Das Wort **Natur** brauche ich, wie man bemerken wird, hier nicht in dem mehr realistischen Sinn, in welchem Schelling in der Abhandlung von der menschlichen Freiheit von einer Natur, oder von einem Grunde in Gott gesprochen hat. Der Gedanke eines „Fürsichwirkens des Grundes" ist dem gegenwärtigen Zusammenhange fremd, wie er denn überhaupt, auch bei Schelling, nur einen creatürlichen Hergang, nicht einen unmittelbar göttlichen bezeichnen kann; man wird daher auch den Gegensatz, von welchem ich hier spreche, nicht mit jenem Kampfe der realen, in der Schöpfung freigelassenen Potenzen verwechseln. Aber je weniger ich **in der Gottheit als solcher** einen thatsächlichen Gegensatz realer Potenzen, einer dunklen und einer lichten, einer bewußtlosen und einer ihrer selbst bewußten, der Art, wie er dort beschrieben wird, hier zu behaupten Grund finde *): um so entschiedener muß ich auf der Ausdrücklichkeit je-

*) Es ist nämlich hier, wie man sieht, von einem thatsächlichen **Kampfe** der Principien die Rede. In einer andern Weise, auf die ich hier nicht nochmals eingehen kann, aber die ich keineswegs hiermit zurückgenommen haben will, habe ich selbst anderwärts eine Deutung jenes von Schelling aufgestellten Gegensatzes versucht, die ihn als einen auch auf die reine Idee der Gottheit anwendbaren erscheinen lassen würde (das philosophische Problem der Gegenwart ꝛc. S. 336 f.).

nes idealen, und doch auch in seiner Idealität wahrhaft realen Gegensatzes beharren. Ich unterscheide also die Eigenschaften oder Begriffsbestimmungen der göttlichen Natur, die in der absoluten Denknothwendigkeit des göttlichen Seins, welches unter keiner Voraussetzung als nicht seiend oder als anders seiend, als es ist, gedacht werden kann, ihren Sitz haben, von den freien Eigenschaften der wollenden und schaffenden Persönlichkeit, die, ohne einen inneren Widerspruch des Begriffs, und daher auch ohne Ueberschreitung der allgemeinen Gränzen der Denkmöglichkeit, als nicht seiende oder als anderartige gedacht werden können.

Dieß nämlich ist der Sinn, von welchem ich behaupten darf, daß er auch der natürlichen Vernunft bei ihrem auf den göttlichen Geist nicht minder, wie auf den creatürlichen, angewandten Freiheitsbegriffe im Hintergrunde liegt. Die Vorstellung einer mit unbedingter Willkühr handelnden und durch ein grundloses beneplacitum das Gute zum Guten, das Böse zum Bösen stempelnden Gottheit, wenn auch die Verstandesreflexion oft genug, z. B. in der calvinischen Prädestinationslehre, durch ihre abstrusen Consequenzen sich zu ihr verirrt hat, wird doch von der wahrhaft gesunden, durch ein lebendiges sittliches Gefühl geleiteten Vernunft eben so entschieden abgewiesen, wie ihr gegenüber von der durch ein lebendiges religiöses Gefühl geleiteten Vernunft die Vorstellung abgewiesen wird, als gehorche Gott bei seinem Thun und Schaffen einem Gesetze, welches von seinem schöpferischen Willen unterschieden ist, und sich zu ihm als ein Prius verhält. Zwischen den Gliedern dieser Alternative mag der abstracte Verstand, wenn er von der allgemeinen Voraussetzung des theistischen Princips ausgeht, kein Drittes für möglich halten; dennoch ist ein solches nicht nur möglich, sondern auch das allein Wahre; nämlich eben dieses, daß das Gute die lebendige Qualität des göttlichen Willens selbst, und als solches eben so wenig ein ausdrückliches Object seiner Wahl, wie anderseits doch eine zwingende Nothwendigkeit ist, welcher der Wille vermöge seiner metaphysischen Natur, oder sofern er eben Wille ist, gehorchen müßte. Dieses

selbst, daß Gott nur als Geist, und mithin auch nur als Wille — denn ohne Willen kein Geist — wirklich ist, gehört an sich noch ganz zur denknothwendigen, logischen oder metaphysischen Natur Gottes, und auch dieß wird nach den Bestimmungen dieser Natur beizuzählen sein, daß der Wille, um wirklich zu sein, einen bestimmten Inhalt, eine bestimmte Beschaffenheit haben muß. Aber eben dieser Inhalt, diese Beschaffenheit selbst ist nicht mehr durch jene allgemeine Denknothwendigkeit gesetzt, durch welche der Begriff des Willens und des wollenden Geistes gesetzt war. Dieß eben, das Nichtgesetztsein der sittlichen Eigenschaften durch das Princip, durch welches der Wille als Wille gesetzt ist, schwebt der natürlichen Vernunft vor, wenn sie den Willen für frei erklärt. Sie meint damit eben nur, daß in dem Begriffe des Willens, — und in Bezug auf Gott ist dieser Begriff der schlechthin existirende Wille selbst, — eine vielfache, ja unendlich vielfache Möglichkeit von Beschaffenheiten liegt, deren eine er ergriffen haben muß, um als Wille wirklich zu sein. Dadurch, daß er nur in einer oder einer andern dieser Beschaffenheiten der wirkliche Wille ist, wird ausgeschlossen, daß der Act, wodurch der Wille diese Beschaffenheit annimmt, ein selbstbewußter Wahlact sein könne. Er ist solches, wie oben gezeigt, auch im creatürlichen Geiste nicht, aber in Bezug auf den göttlichen Geist wird noch mehr Jeder, der die Idee dieses Geistes zu fassen vermag, die Vorstellung einer bewußten Wahl zwischen Gut und Bös für eine durchaus verwerfliche erklären. Aber dadurch, daß zwischen den Bestimmungen der Nothwendigkeit, durch welche das Dasein des Willens bedingt wird, und den Bestimmungen seiner Freiheit kein selbstbewußter Wahlact in der Mitte liegt, wird die Unterscheidung beider keineswegs zu einer überflüssigen, gesetzt auch, daß man sie, was wir doch nicht gut heißen könnten, in Bezug auf den göttlichen Willen als eine blos formale bezeichnen wollte. Daß sie in Wahrheit mehr, als eine blos formale ist, dieß kommt auf das Unzweideutigste freilich nur an dem creatürlichen Willen zu Tage, an welchem die Bestimmungen der Freiheit sich durch ihre unendliche Verschiedenheit und

Mannichfaltigkeit als von den Bestimmungen der Nothwendigkeit, welche in allen geistigen Individuen die nämlichen sind, unterschiedene bethätigen. Aber was solchergestalt an dem creatürlichen Willen zu Tage kommt, das muß seinen Grund in dem Begriffe des Willens überhaupt, also in dem des göttlichen Willens haben.

Das Interesse dieser Unterscheidung ist es also, durch welches mir eine Getrennthaltung jener beiden Disciplinen, der Metaphysik und der Ethik, gefordert zu werden scheint. Ich kann, ohne diesem Interesse das Mindeste zu vergeben, denen, welche in irgend einem Sinne eine Vereinigung beider Disciplinen, eine Aufnahme ethischer Kategorieen in die Metaphysik oder eine Anknüpfung der Metaphysik an ethische Principien für sachgemäß oder nothwendig erachten, sehr bedeutende Zugeständnisse machen, solche, wodurch vielleicht Einige das, worauf es ihnen wesentlich ankommt, schon erreicht finden werden. Ich kann zugeben, — zugeben, weil es meine eigene, bestimmteste Ueberzeugung ist, — daß das formale Grundprincip der Ethik, der Begriff des Willens, des freien, intelligenten Geistes und Willens wesentlich der Metaphysik angehört und den nothwendigen Schlußstein des Gebäudes dieser Wissenschaft ausmacht, deren sonstige Inhaltsbestimmungen, die „Kategorieen", ohne ihn der festen Stelle, in welcher sie ein für allemal ihren Sitz haben, entbehren, und so zu sagen in der Luft schweben würden. Ich kann ferner zugeben (was vielleicht von dem Begriffe, den ich in der Einleitung zu den „Grundzügen der Metaphysik" von dieser Wissenschaft aufgestellt, noch bestimmter eine Abweichung zu enthalten scheinen könnte, aber sich bei näherer Betrachtung als gar wohl damit vereinbar erweisen wird), daß die Metaphysik den Geist, den Willen nicht als blos formale Kategorie, als Begriff eines blos möglichen Geistes oder Willens, sondern daß sie schon einen daseienden, wirklichen Geist und Willen, nämlich den göttlichen, zu ihrem Gegenstande hat. Es ist nämlich jene allgemeine Kategorie des Willens, was der Idee und dem Entwicklungsgange dieser Wissenschaft zufolge, allerdings die Gestalt ist, in welcher sie zunächst vom Willen zu handeln hat, in der That schon, wie bereits vor-

hin angedeutet, der daseiende, göttliche Wille selbst, jener Wille, in welchem, oder genauer, in dessen Bewußtsein die „Kategorie" als solche allein ihr Dasein und ihre Wahrheit hat. Sie ist, sage ich, der daseiende göttliche Wille selbst, jedoch in strengster Allgemeinheit gefaßt, noch ohne die Bestimmungen, die sein Wirken, seine Thätigkeit begleiten und eben diesem Wirken die bestimmte Qualität geben, welche wir durch die Gott zugeschriebenen ethischen Eigenschaften, die Güte, die Gerechtigkeit u. s. w. ausdrücken. Allerdings ist nur in, nur mit diesen Eigenschaften der göttliche Wille der wirkliche. Es liegt eben in seiner metaphysischen Bestimmtheit, oder in der metaphysischen Bestimmtheit des Willens überhaupt, daß er, um zu wirken, eine Qualität annehmen muß, die ihm nicht unmittelbar in jener Bestimmtheit als solcher gegeben ist. Aber ein Anderes ist die Wirklichkeit des göttlichen Willens, ein Anderes seine Existenz als Wille nur überhaupt. Unter diesem Letzteren meine ich eben das, was Kant meinte (in der Abhandlung: „Einzig möglicher Beweisgrund" &c.), wenn er einen denknothwendigen Beweis für das Dasein Gottes in der Betrachtung fand, daß die Möglichkeit als solche, um nicht das Gegentheil ihrer selbst, nämlich Unmöglichkeit zu sein, in Folge der Nothwendigkeit ihres Begriffs eine diesem Begriffe angemessene, aber nicht blos äußerliche, blos zufällige Existenz haben müsse. Die Kategorieen der Metaphysik, — diese nämlich sind eben die Bestimmungen jener reinen Möglichkeit, — existiren zufolge ihres Begriffs in einem nicht zufälligen, nicht auch nicht sein könnenden, sondern schlechthin nothwendigen, ihnen, abgesehen davon, daß es den Moment ihres Daseins, ihrer Existenz enthält, in allem Andern, durchaus gleichartigen Wesen, und dieses Wesen ist eben die Gottheit selbst. Sie ist es, doch nur von der Seite betrachtet, welche sich in diesem Zusammenhange unmittelbar, durch reine metaphysische Denknothwendigkeit ergiebt, von der Seite ihrer absoluten Freiheit, ihrer Allmacht, als die unbedingte Macht oder Möglichkeit, ein Dasein, eine Wirklichkeit überhaupt, und damit sich in den durch ihre metaphysische Natur ihr zukommenden Bestimmun-

gen der selbstbewußten und frei wollenden Geistigkeit als daseiende, als wirkliche und wirkende zu setzen.

Durch diese Zugeständnisse, — die ich jedoch, wie gesagt, nicht als Zugeständnisse, sondern als den Ausdruck meiner entschiedensten wissenschaftlichen Ueberzeugung betrachte, — sind nun allerdings wohl Kategorieen, die man, wenn man will, mit Braniß „ethikologische" nennen mag, in die Metaphysik aufgenommen, aber die Trennung dieser Wissenschaft von der Ethik und ihre Unabhängigkeit von letzterer ist demungeachtet gerade hierdurch auf das Bestimmteste gerechtfertigt. Die metaphysischen Bestimmungen des Willens überhaupt und des göttlichen Willens, welcher mit dem allgemeinen Begriffe des Willens unmittelbar identisch ist, und nur durch seine eigene Thätigkeit diesen Begriff als eine (in den Creaturen) auch für sich wirkende Potenz aus sich entlassen kann, insbesondere, sind von allen ethischen Bestimmungen völlig unabhängig. Denn sie nur sind auf rein rationalem Wege, durch die reine Nothwendigkeit des Denkens erkennbar, während dagegen die andern nur Alles, was von der Freiheit ausgegangen, und nicht die eigene Voraussetzung der Freiheit ist, nur durch Erfahrung, — freilich in diesem Falle eine innere, sittliche, und Glaubenserfahrung, nicht eine äußere, sinnliche Empirie, — erkannt zu werden vermögen. Schon diese Verschiedenheit der Erkenntnißquelle rechtfertigt die Abtrennung beider Disciplinen, oder vielmehr, sie macht solche Abtrennung zur entschiedensten Forderung der Wissenschaft. Es rechtfertigt sich dieselbe aber auch durch das eigene Bedürfniß der Ethik, welche, um sich wissenschaftlich zu gestalten, sich vor allen Dingen über ihre Voraussetzungen klar geworden sein muß. Eine Ethik, welche ohne die Grundlage metaphysischer Voraussetzungen unmittelbar von den Thatsachen der innern Erfahrung beginnen wollte, welche den specifischen Inhalt aller Ethik ausmachen, würde diese Thatsachen immer nur, wie jede rein empirische Wissenschaft die ihrigen, als ein Gegebenes der endlichen, menschlichen Erfahrung betrachten können; ihre folgerechteste Gestalt würde etwa die sein, sie in Herbarts Weise auf „ästhetisch-praktische Ideen"

zurückzuführen, d. h. im Grunde auf Machtsprüche eines angeblichen sittlichen Gefühls, welches sich in theoretischer Hinsicht auf keine Weise zu beglaubigen vermöchte. Eine Anknüpfung der innern sittlichen Erfahrungsthatsachen an den Begriff der Gottheit, eine Ableitung derselben aus der freien Thätigkeit Gottes, wodurch allein die Ethik nach ihren höchsten Principien in die Sphäre theoretischer Betrachtung erhoben wird, ist wissenschaftlich nur möglich, wenn im metaphysischen Zusammenhange ein gemeinsames Fundament des göttlichen und des menschlichen Geistes und der Thätigkeit beider eben in dem Begriffe der Freiheit gefunden ist. Denn nur auf diesem Fundamente läßt sich die absolute Grundthatsache der Ethik, welche als Erfahrungsdatum stets nur eine Bestimmung des menschlichen Geistes bleiben würde, als eine inwohnende Bestimmung des göttlichen Geistes erkennen. Sie läßt sich als solche erkennen, freilich nicht unmittelbar durch dieselbe Denknothwendigkeit, durch welche der Begriff der Freiheit als solcher erkannt wird, aber doch, auf Grund dieser Denknothwendigkeit, als ein Factum, dessen Vorhandensein überhaupt durch die Nothwendigkeit des Denkens gefordert, dessen nähere Bestimmtheit aber von dieser selbst der Erfahrung, die allein das Freie in den Aeußerungen seiner Freiheit zu ihrem Objecte hat, überwiesen wird.

Was die nähere Gestaltung der Ethik als Wissenschaft betrifft, so ergiebt sich darüber aus dem bisher Entwickelten Folgendes. Da das nächste, reale Princip dieser Wissenschaft nur in der philosophischen Theologie ihre Stelle haben kann, so wird sie in diesem Sinne als ein Absenker dieser Wissenschaft zu behandeln sein, namentlich wiefern sie in der subjectiven Gestalt einer Pflichten- und Tugendlehre auftreten soll. Denn nur in der Idee des Guten als Eigenschaft des göttlichen Willens ist ein Princip gegeben, welches sich schlechthin um seiner selbst willen als Forderung, als Gebot an den creatürlichen Willen bringen läßt, nur in ihr ein schlechthin letzter und höchster Maaßstab der Werthschätzung für den freien creatürlichen Willen. Die Erkenntnißquelle dieses Princips kann zwar, wie sich nach allem bisher Gesagten von selbst versteht, nicht jenes reine Denken und seine absolute

Nothwendigkeit sein, welche beide in der Metaphysik ihre Stelle haben; sie wird vielmehr, wie so eben bemerkt, im weiteren Wortsinne als *Erfahrung* bezeichnet werden müssen. Aber durch Versetzung jenes Princips auf theologischen Grund und Boden wird der Unterschied *dieser* Erfahrung von jeder andern Erfahrung auf das Bestimmteste angedeutet. Es ist eine Erfahrung, die sich nur im ausdrücklichen Gegensatze gegen die Thatsachen *der* Erfahrung, die in der Naturbestimmtheit des sinnlichen Triebes ihren Sitz hat, nur im Zusammenhange mit jener Richtung der Intelligenz auf das Uebersinnliche, welche wir *Glauben* nennen, weil sie von dem eigentlichen metaphysischen und mathematischen *Wissen* nicht blos durch ihre subjective Beschaffenheit, sondern auch durch ihren Gegenstand — die *lebendige, persönliche* Gottheit, nicht blos, wie dort, die als absolute Freiheit und Allmacht nur abstract *daseiende* Gottheit — unterschieden ist, sich entwickeln kann. Nicht das unmittelbare Schöpfen aus dieser Erkenntnißquelle macht die Ethik, so wenig, wie das unmittelbare Schöpfen aus dem im Innern des Gemüthes quillenden Born des Glaubens die Theologie macht; beide entstehen vielmehr eben nur durch Anknüpfung des aus diesen Quellen Geschöpften an die ausdrücklich erkannten Wahrheiten der Metaphysik, aber beide sind und bleiben von diesen Wahrheiten unterschieden, unter sich aber organisch Eins. Noch deutlicher kommt diese Einheit zu Tage, wenn man für die Ethik, und dieß zwar gewiß mit Recht, in Folge der gewonnenen speculativen Einsicht in die substantiell-organische Natur des Ethischen zugleich, oder vielmehr wesentlich, als eigentlich wissenschaftliche Gestalt, die objective der *Güterlehre* fordert. Dann nämlich ist überhaupt nicht abzusehen, wie dieselbe soll abgetrennt werden können einerseits von der Rechts- und Staatswissenschaft, anderseits von der Theologie als der Lehre von dem *Reiche Gottes*. In diesen beiden Begriffen, — freilich nicht, wie bei Hegel, einseitig schon in dem ersteren, — ist die Gesammtheit jenes organisch Substantiellen enthalten, dem sich der creatürliche Geist einverleiben muß, um seiner ethischen Bestimmung zu genügen. Die immanente, metho-

dische Entwicklung der Idee des göttlichen Reiches als einer durchaus organischen, geistig-substantiellen wird also nach der ethischen Seite jene Ergänzung oder Erweiterung des Hegel'schen Systems ausmachen, welche diejenigen mit Recht gefordert haben, die in der Staats- und Rechtsphilosophie dieses Denkers, obwohl das Aechte anerkennend, was durch dieselbe eben in jener organischen Beziehung geleistet ist, doch kein Genüge fanden, sondern nur bei einer weiteren Erhebung der ethischen Principien auf den Standpunkt des absoluten Geistes sich beruhigen wollten.

Um nämlich noch einmal einen kritischen Blick auf das eben gedachte System zurückzuwerfen: so erhellt, wie der Grund, der es in demselben nicht zu einer befriedigenden Ausführung der Ethik hat kommen lassen, nicht sowohl in dem Mangel „ethischer Kategorieen" in seiner „Logik," als vielmehr in der zweideutigen Stellung liegt, welche es dieser Logik zu den realphilosophischen Disciplinen gegeben hat. Durch diese Stellung ist es geschehen, daß das eigentliche Moment der Freiheit in dem denkenden und wollenden Geiste, das heißt, die als reale Potenz inwohnende, obwohl in der einmal von ihm angenommenen ethischen Qualität aufgehobene Möglichkeit des Andersseins oder Gegentheils, als ein nur die Stufe der Endlichkeit, der Creatürlichkeit des Geistes bezeichnendes, für den absoluten Geist aber bedeutungsloses erschienen ist. Der Ethik aber kann, — dieß haben die vorhin erwähnten Gegner Hegel's wohl eingesehen, — die ihrer wahrhaften Idee entsprechende Ausführung nur dann zu Theil werden, wenn sie auf den Standpunkt des absoluten Geistes erhoben wird. Dahin hat bereits Kant gedeutet, wenn er ihren Forderungen, ihrem „kategorischen Imperativ" eine Absolutheit beimaß, für die er doch in seiner theoretischen Philosophie keine entsprechende Kategorie fand. In lebendigerer, prägnanterer Weise hat auf eben diesen Standpunkt das Christenthum mit seiner an den menschlichen Geist ergehenden Forderung der Gottgleichheit hingedeutet. Den wahren Sinn dieser Forderung wird nur der begreifen, der da gewahr wird, wie es sich hier nicht von der abstracten Form der Geistigkeit oder Persönlichkeit überhaupt, son-

dern von einer realen und lebendigen, auf Grund der Freiheit des Geistes beruhenden Qualität handelt, die, in dem Schöpfer von Ewigkeit her verwirklicht, dem Geschöpf als ein geistig Substantielles dargeboten wird, worin es sich organisch hineinbilden soll. In dem Acte dieser Hineinbildung wird nämlich der Idee der Gottgleichheit nur dann ihr wahres Recht, wenn ein entsprechender Act, nur, wie gesagt, ein ewiger, von den Kämpfen der Zeitlichkeit freier, auch in dem Schöpfer vorausgesetzt wird. Der Begriff der creatürlichen Freiheit tritt in sein rechtes Licht nur, wenn der Gegensatz der abstracten metaphysischen Natur des Geistes und der concreten ethischen Bestimmtheit, welche diese Natur in dem Processe ihrer Verwirklichung annimmt, als ein auch dem schöpferischen Geiste der Gottheit keineswegs fremder, vielmehr den Begriff dieses Geistes ganz eben so, wie den des creatürlichen bedingender gefaßt wird. Kurz, der allgemeine Begriff, die abstracte, denknothwendige Form der Geistigkeit muß als die gemeinschaftliche Voraussetzung des göttlichen und des creatürlichen Geistes begriffen worden sein, damit die Freiheit des Geistes und die nur durch Freiheit zu verwirklichende sittliche, organische Gestaltung desselben für beide als eine und dieselbe erkannt werde. Damit wird nicht ausgeschlossen, daß nicht solche Voraussetzung für den göttlichen Geist eine andere Bedeutung habe, als für den creatürlichen, wie ja auch, zugestandener Weise, der Act der Verwirklichung der freien, organischen Qualitäten in jenem ein anderer ist, als in diesem. Ihre Bedeutung ist, wie vorhin bemerkt, für den göttlichen Geist, mit dessen allgemeinem Wesen unmittelbar zusammenzufallen, oder, der daseiende göttliche Geist nach der Seite seiner Nothwendigkeit, als Basis seiner freien Eigenschaften, selbst zu sein, für den creatürlichen Geist aber, nur die allgemeine Bedingung seiner Möglichkeit zu sein. Darum kann die Metaphysik allerdings in gewissem Sinne schon als speculative Theologie, — genauer, wie wir es anderwärts ausdrückten, als der ontologische Beweis, welcher die nothwendige Basis jeder speculativen Theologie ausmacht, — auf keine Weise aber darf sie, wie bei Hegel, als das nicht blos Anfangende,

sondern zugleich Endende, als das schlechthin Letzte und Höchste aller Philosophie und Theologie betrachtet werden. Die Ethik insbesondere, als Theil oder Absenker der philosophischen Theologie, hat allerdings nur von ihr, wiefern sie und der durch sie begründete Freiheitsbegriff als ihre inwohnende Voraussetzung gilt, das Moment und Bewußtsein des Absoluten, welches sie mit Recht für sich in Anspruch nimmt. Ohne solche Voraussetzung, oder wohl gar ihrerseits als Voraussetzung des Metaphysischen behandelt, würde sie zu etwas lediglich Empirischen, für das nur durch einen unwissenschaftlichen Machtspruch, wie bei Kant, die absolute Geltung in Anspruch genommen werden könnte. Aber obgleich durch das metaphysische Freiheitsbewußtsein in die Sphäre des Absoluten hinübergerückt, ist und bleibt doch der eigenthümliche, specifische Inhalt der Ethik ein von dem metaphysischen Inhalte unterschiedener. Er besteht in Bestimmungen der freien, organischen Wirklichkeit des absoluten Geistes, während die Metaphysik nur die Bestimmungen seiner Nothwendigkeit, deren Resultat eben erst die Freiheit ist, zu ihrem Inhalt hat.

Ich habe früher mehrfach die Hoffnung ausgesprochen, in dieser Unterscheidung der Metaphysik als Wissenschaft des negativ Absoluten, Vernunftnothwendigen, von den dem Positiven und Realen zugewandten Theilen der Philosophie im Wesentlichen mit Schelling's Unterscheidung einer negativen und einer positiven Philosophie zusammenzutreffen. Nach dem, was neuerdings von so verschiedenen Seiten her, und doch in der Hauptsache übereintreffend, über den Inhalt von Schelling's Vorlesungen berichtet wird, will es allerdings scheinen, als werde ich auf diese Hoffnung verzichten müssen. Es gründete sich dieselbe zunächst auf dessen Aeußerungen in der Vorrede zu Cousin, welche ich mit dem in der Abhandlung über die Freiheit aufgestellten Begriffe eines göttlichen Urgrundes oder Ungrundes in Verbindung bringen zu dürfen glaubte (— daß, was dort der Grund in Gott heißt, dem Begriffe des Metaphysischen oder negativ Absoluten nicht entspricht, habe ich schon oben bemerkt). Jene Aeußerungen schienen nämlich der Vermuthung Raum zu geben, als sei es die Absicht,

jenes „absolute Prius", von welchem es dort (S. XVI) heißt, daß es, „als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst (*αὐτὸ τὸ ὌΝ*) sein kann", das „negativ Allgemeine, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend Etwas ist", das (S. XVIII) „*Prius* selbst der Gottheit", zum Object jener „negativen Philosophie" oder „reinen Vernunftwissenschaft" zu machen, welche dann, als Theil der Philosophie überhaupt, die nothwendige Voraussetzung oder Grundlage der „positiven Philosophie" würde ausmachen müssen. Dem nun scheint, sofern es verstattet ist, aus den doch immer unvollständigen und zum Theil verworrenen Berichten Anderer ein vorläufiges Urtheil zu bilden, nicht ganz so zu sein. In einem Punkte zwar würde, falls jene Berichte Glauben verdienen, Schelling's negative Philosophie allerdings mit dem, was ich Metaphysik nenne, zusammentreffen, nämlich darin, daß sie als die Wissenschaft, die nur von der Möglichkeit, nicht von der Wirklichkeit des Daseins handelt (nur von dem quid, nicht von dem quod, drückt es Schelling bekanntlich aus), bezeichnet wird. Aber diese „Möglichkeit" scheint von Schelling nicht als ein objectiv Seiendes, sie scheint vielmehr nur als subjective Potenz des Erkennens betrachtet zu werden; es scheint darauf verzichtet worden zu sein, von ihr einen stetigen Uebergang zur Wirklichkeit, — zu dem „Seienden, welches Ist oder existirt", — zu finden. Daher vielleicht mag es rühren, wenn sich uns die negative Philosophie in den Berichten über Schelling's Vorlesungen nicht als eine bestimmte, ihrem Inhalte nach begränzte, aber ihrer Geltung nach mit den übrigen in gleicher Reihe stehende, philosophische Disciplin darstellt, sondern als eine Ansicht und Behandlungsweise der Philosophie überhaupt von zwar relativer, aber auch nur relativer Berechtigung. Schelling bezeichnet mit diesem Namen das rein rationale Verfahren in der Philosophie, die Tendenz, aus reiner Denknothwendigkeit das Absolute, oder den Inbegriff der philosophischen Wahrheit zu erkennen. Seine Darstellung besteht, wie es scheint, in einer allgemeinen Charakteristik dieser rationalistischen Tendenz nach

ihren durch die Natur der Sache gegebenen und in der Geschichte der Philosophie vorliegenden Hauptzügen, insbesondere nach der, wie Schelling behauptet, letzten und vollendetsten Gestalt, welche dieselbe in seinem eigenen frühern Systeme, mit welchem er das Hegel'sche als im Wesentlichen eines und dasselbe betrachtet, angenommen hat. Von der positiven Philosophie aber wird gesagt, daß sie der negativen an sich selbst oder in objectiver Beziehung nicht bedürfe, sondern auch ohne sie beginnen könne. Darum auch scheint jenes „schlechthin Allgemeine und Nothwendige" oder „absolute Prius" der vorhin erwähnten Vorrede nunmehr ausdrücklich als eines der Objecte der „positiven Philosophie" behandelt zu werden, dafern wir nämlich annehmen dürfen, daß es mit dem, was daselbst das „geradezu" oder „unvordenklich Seiende" genannt wird, eines und dasselbe ist.

So weit entfernt ich bin und immer bleiben werde, mir über die gegenwärtige Philosophie Schelling's, so lange nicht authentische Darstellungen derselben vorliegen, ein Urtheil anmaßen zu wollen, so glaubte ich doch, zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse, die gegenwärtige Abhandlung nicht schließen zu dürfen, ohne noch in der Kürze der Lehre, die im Publicum für jene Philosophie genommen wird, und meines Verhältnisses zu ihr, gedacht zu haben. Das letztere wird sich sehr einfach, mit ein paar Worten bezeichnen lassen. Was die von Schelling so genannte negative Philosophie betrifft, so ist dieß eine von einem durchaus eigenthümlichen Standpunkt aus entworfene Betrachtung, die, geistvoll und mit gründlicher historischer Einsicht von ihrem Urheber durchgeführt, ohne Zweifel auch ihren eigenthümlichen Werth behaupten wird, aber mit dem, was ich Wissenschaft des negativ Absoluten nenne, wenig gemein hat, und solche auch nicht entbehrlich macht. Wie es Schelling meint, wenn er, dem Vernehmen nach, auch für seine „negative Philosophie" noch eine weitere wissenschaftliche Durchführung in Aussicht stellt und als Aufgabe für jüngere Forscher bezeichnet, dieß, ich bekenne es, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Denn in dem höheren Standpunkt der positiven Philosophie wird ja doch wohl jener niedere der negativen Philosophie aufgehoben sein; es kann aber Niemanden zu-

gemuthet werden, sich mit Bewußtsein, anders, als nur etwa zum Behuf, wie Schelling selbst es thut, einer geschichtlichen Charakterisirung, auf einen von ihm selbst für unwahr erkannten Standpunkt zu stellen; auch würde von einem derartigen Unternehmen schwerlich eine Frucht der Wahrheit erwartet werden können. — Sollte dagegen für den Inhalt der Metaphysik in der positiven Philosophie ein Platz gesucht werden: so käme es zunächst auf eine nähere Bestimmung und Entwickelung jenes „unvordenklich Seienden" an, um darüber entscheiden zu können, ob dessen Begriff mit diesem Inhalte Eines und Dasselbe ist. Daraus, daß die bisherigen Berichte über die „Philosophie der Offenbarung" uns dieses Seiende als einen schlechthin einfachen, keine Mannichfaltigkeit von Beziehungen und Inhaltsbestimmungen in sich tragenden und also auch keiner weiteren wissenschaftlichen Entwicklung fähigen Begriff erscheinen lassen, schließen zu wollen, daß es in der That von Schelling auf eine solche Weise gefaßt werde, welche jede Möglichkeit inwohnender Entwicklung dieses Begriffs abschneidet, dürfte an sich wohl voreilig sein. Bedenklich bleibt allerdings der Umstand, daß der rein rationalen, denknothwendigen Entwicklung, welche dieser Begriff, falls er mit dem negativ Absoluten unserer Metaphysik zusammenfallen sollte, einzig zulassen würde, ihre Stelle außerhalb der positiven Philosophie, in der negativen, zugewiesen ist, und keine Andeutung sich darüber findet, daß das Princip derselben, als Princip einer besondern, positiv philosophischen Disciplin, auch im Zusammenhange der positiven Philosophie eine Stelle erhalten müsse. Eben so wenig will die Bezeichnung jenes „blind Seienden" als eines „zufällig Nothwendigen" zu unserer Voraussetzung stimmen. Dieselbe scheint vielmehr darauf hinzudeuten, daß das unvordenklich Seiende nicht als ein an und für sich, oder durch sich selbst Nothwendiges, sondern nur in Beziehung auf das, was sich auf Grund dieses Seins entwickeln soll, also relativ, Nothwendiges gefaßt werden soll; ich aber muß darauf beharren, den Inhalt der Metaphysik als das schlechthin oder unbedingt Nothwendige, ihr Resultat, wie oben ausgeführt, als das „absolut nothwendige We-

sen" des alten ontologischen Beweises zu fassen. — Dagegen aber erscheint, — und dieß ist ein Umstand, der gewiß wohl beachtet zu werden verdient, — in allen Darstellungen, die mir bis jetzt zu Gesicht gekommen sind, der Uebergang von dem blind oder unvordenklich Seienden zu den höhern Potenzen so beschaffen, daß gar leicht aus Betrachtung desselben die Reflexion sich ergeben kann, daß in jenem selbst noch weitere Bestimmungen vorausgesetzt werden, wodurch jener Uebergang motivirt wird. Dem Seienden soll sich die Möglichkeit darbieten, sich von sich selbst, von der Gestalt, da es eben nur das Blinde, Unvordenkliche ist, zu befreien, und das Andere seiner selbst zu werden. Woher kommt ihm diese Möglichkeit, wenn sie nicht von Anfang an in ihm verborgen liegt, wenn der ausgeführte Begriff dieses „geradezu Seienden" nicht an und für sich selbst solche Möglichkeit des Anderen, die daseiende, existirende Möglichkeit der höheren Potenzen, und somit des Geistes ist? — In solcher oder ähnlicher Weise könnte ich, auch ungeachtet jener Einwürfe, versucht sein, meinen Begriff der wissenschaftlichen Metaphysik auch in die „positive Philosophie," freilich als ein von ihr selbst eben nur vorausgesetztes, noch nicht in ihr zur wissenschaftlichen Ausführung gediehenes Moment hineinzutragen, wenn nicht jede solche Versuchung durch die Erwägung niedergeschlagen würde, daß für alle weitere Discussion über diese Philosophie die Zeit abzuwarten ist, wenn ihr Urheber sie durch authentische Mittheilungen der vollen Oeffentlichkeit übergeben haben wird.

Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie.

Eine kritische Uebersicht

vom Herausgeber.

Bisheriges Verhältniß der Physiologie und Anthropologie zur Psychologie. — Begriff der letztern. — Die empirische Psychologie. — Das Hegel'sche und das Herbart'sche psychologische Princip. — Die Unsterblichkeitsfrage. — Wahrhafter Begriff des Geistes.

I.

Die Psychologie, oder, wie man sie bestimmter nennen sollte, die Wissenschaft vom menschlichen Geiste, von welcher Hegel vor noch nicht zwei Jahrzehnten behaupten konnte, daß sie sich in völlig verwahrlostem Zustand befinde, ist seitdem, wenigstens was die Vielseitigkeit und Rüstigkeit der ihr gewidmeten Bestrebungen betrifft, fast in die erste Reihe der philosophischen Wissenschaften getreten. Und nicht allein durch die Thätigkeit der philosophischen Forscher: auch die neuere Physiologie hat die ihr zufallende Aufgabe erkannt und den bestimmten Antheil an derselben sich zugeeignet, dadurch die Psychologie von einer ganz neuen Seite unterbauend und den ganzen Umfang ihrer Betrachtung um ein Wesentliches erweiternd, vielleicht sogar jedoch ihre eigene Gränze dabei überschreitend und wider ihre ursprüngliche Befugniß ein der Psychologie vorzubehaltendes Gebiet in ihren eigenen Umkreis hineinziehend. So ist es auch gekommen, daß derselbe Gegensatz, welcher in den übrigen Gebieten der Physiologie sich geltend macht, der einer ideellen und einer materialistischen, auf physikalischen Hypothesen gestützten Grundansicht, von hier aus auch in die

Psychologie von Neuem hineindrang: ja auf diesem Gebiete muß der Kampf jener Ansichten zur Entscheidung kommen, wo die Ungenüge und das Gewaltsame bloß materialistischer Voraussetzungen sich am Wenigsten verbergen kann.

Aber wie man sonst auch das Thatsächliche im Einzelnen erklären mochte, die Grundthatsache selbst erkennt man jetzt von allen Seiten an, wie eng und unauflöslich der Geist an die organischen Mittel seiner Verwirklichung gebunden sei, wie er nur durch sie hindurch wirksam werde, und nur in dieser vermittelten Gestalt sich selbst und Andern zur Erscheinung komme; wie daher eine Psychologie, welche das Bewußtsein nur aus ihm selbst und seiner eigenen Voraussetzung erklären wollte, des eigentlichen Bodens und Ausgangspunktes entbehren müsse: und hierhinein, in diese Erweiterung der Wissenschaft von der Seele, ist zunächst ganz im Allgemeinen der specifische Unterschied der neuern Psychologie von der der vorhergehenden Periode zu setzen. Hiernach ist jenes neutrale Gebiet, in welchem die bewußtlose und die bewußte Seite der Menschenseele (nach gewöhnlicher Bezeichnung: der Organismus und das bewußte Seelenprincip) sich durchdringen oder in einander sind, nicht weniger als integrirender Theil einer Lehre vom Geiste zu fassen, wie derjenige Inhalt, den man sonst als den einzigen und vollgenügenden für diese Wissenschaft betrachtete, die Lehre von dem Bewußtsein und seinen gesammten Thatsachen, welche man sich begnügte, nach sonstigen methodischen Maximen oder metaphysischen Voraussetzungen auf das Mannigfachste in Gruppen zu ordnen und unter sich zu verknüpfen, — in welchen Verschiedenheiten nach dem bisherigen Loose der Psychologie die Hauptdifferenzen in dieser Wissenschaft bestanden haben.

Dasjenige System nun, welches zuerst den entscheidenden Schritt that, jenen mit der Physiologie gemeinsamen Lehrabschnitt von den organischen Vorbedingungen des Geistes als wesentlichen Theil der Lehre vom „subjektiven Geiste" einzuverleiben, hat ihn vorläufig „Anthropologie" genannt: — sieht man auf die wörtliche Bedeutung dieses Namens, so ist er offenbar viel zu allgemein; er sollte das ganze Gebiet dieser Untersuchungen bezeichnen, und

unmöglich könnten ihm, seinem eigentlichen Wortsinn nach, eine „Phänomenologie des Bewußtseins" und eine „Psychologie" (oder, nach der neuerdings gewählten zweckmäßigern Benennung, eine „Pneumatologie") als beigeordnete Theile zur Seite treten. Dennoch bleibt für jenen Namen einstweilen die historische Berechtigung übrig, daß man in der ältern, eigentlich sogenannten, Anthropologie, welche in der Regel ohne Beziehung auf bestimmt philosophische oder psychologische Probleme und völlig empirisch behandelt wurde, denselben Inhalt zusammenfaßte (von den Racen- und Völkerunterschieden, von der Differenz der Geschlechter und Lebensalter, von den Temperamenten, von Schlaf und Wachen u. s. w.), den man jetzt mit der Psychologie in eigentliche und integrirende Verbindung zu bringen angefangen hat.

Aber noch ein wesentlicherer Grund ließe sich anführen, um jene Bezeichnung auch für jetzt noch zu rechtfertigen, weil dadurch, äußerlich wenigstens, auf den Unterschied hingewiesen wird zwischen einer bloßen Physiologie und einer Lehre vom Geiste in seiner Naturunmittelbarkeit. Dieser Unterschied ist ein höchst wesentlicher und kann nicht ohne Schaden für beide in diesem Gebiete eng sich berührende Wissenschaften, die Physiologie wie die Psychologie, verwischt werden. Die Physiologie des Menschen, als Theil der allgemeinen oder vergleichenden Biologie, hat lediglich, wenn sie den Umfang ihres Begriffes nicht überschreiten will, das Wesen des menschlichen Organismus in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen und seine allgemeinen wie eigenthümlichen Funktionen aus jenem Begriffe zu erklären. Die weitere Untersuchung jedoch, wie das Leben und seine Organe Werkzeuge oder Verwirklichungsmittel des Geistes und Bewußtseins werden, liegt jenseits ihres Gebietes: denn sie kennt nur das Leben und seine höchste Erscheinung, die Sensibilität, nicht aber den Geist, durch welchen dem Leben ebenso eine eigenthümliche, völlig neue Stufe des Daseins hinzugefügt wird, wie dieses den allgemeinen, anorganischen Chemismus specifisch überragt. Wie das intensivste Leben nie zum Geiste sich zu schwingen vermag, so kann auch die ausgebildetste Physiologie keine Erscheinung des Geistes erklären; nur die orga-

nische Bedingung desselben, das gerade, was an der geistigen Erscheinung das Nichtgeistige ist, vermöchte sie zur Klarheit zu bringen. Daß die Physiologie in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit selbst von diesem Ziele noch sehr weit entfernt ist, wollen wir hierbei nicht in Anschlag bringen.

So hätten in eine physiologische Lehre von den menschlichen Sinnen nicht hineingezogen werden sollen alle diejenigen Phänomene, welche sich nur aus der den Sinnenempfindungen einwohnenden Denkthätigkeit erklären lassen; wie z. B. im Gesichtssinne Nähe und Entfernung nur beurtheilend wahrgenommen, die Anschauung raumbegränzter Außendinge nur durch Aussonderung und Zusammenfassung ihrer Theile selbstthätig hervorgebracht werden kann, wie im Hörsinne die einzelnen Töne und Laute zur Melodie oder zu Worten verknüpft werden können u. dgl., dies zu erklären, ist nicht mehr Sache der Physiologie, denn dazu reicht der Begriff einer auch noch so gesteigerten Sensibilität nicht aus.

Diese zunächst nur formelle Abgränzung der Physiologie ist jedoch zugleich von höchster materialer Bedeutung: sie hält dieselbe ab, Erklärungen zu versuchen, Hypothesen aufkommen zu lassen, die der Eigenthümlichkeit der zu erklärenden Thatsachen nur Gewalt anthun können; denn nicht irgend eine wandelbare Theorie, sondern der specifische Charakter des Thatsächlichen am Geiste verbietet jede solche Vermischung. Wie es nur zu den größten Ungereimtheiten geführt hat, die Erscheinungen des Lebens aus bloß physischen und chemischen Kräften zu erklären — (wenigstens schien dies bis vor Kurzem noch als allgemeines wissenschaftliches Anerkenntniß der Naturforscher gelten zu können, bis jetzt ein hervorragender Meister chemischer Forschung die Rechte und Gränzen der Chemie zu überspannen scheint, indem er annähernde oder analoge Erscheinungen für innere Wesensgleichheit hält): — so ist es dieselbe Ungereimtheit, die Funktionen des Bewußtseins und Denkens als die höchsten Steigerungen des Lebensprocesses, als Wirkungen einer eigenthümlichen, nur höhern Sensibilität zu betrachten, und etwa auszusprechen, wie es geschehen ist, daß, gleichwie dem Magen das Verdauen, der Lunge die Oxydation des

Blutes, gewissen Nerven die sensible oder motorische Thätigkeit, so dem Hirn das Denken und Selbstbewußtsein zukomme, oder wenn man gar dahin gestellt sein läßt, ob nicht, wie das Leben, so auch das Bewußtsein, als Produkt einer besondern Zusammensetzung organischer Stoffe betrachtet werden könne. Hierin ist nicht nur der Begriff des Bewußtseins, sondern ebenso der des Lebens, der centralen organischen Thätigkeit, auf das Tiefste verkannt und in offenbarsten Selbstwiderspruch versetzt worden. Dergleichen principielle Verwirrungen neuerer sonst ausgezeichneter physiologischer Werke und Bestrebungen, legen einer wissenschaftlichen Psychologie die dringende Verpflichtung auf, zunächst nur zu thun, was ihres Amtes ist und solche ungehörige Einmischung desto strenger von ihrem Gebiete zurückzuweisen, je weniger sie selber eine stete Beziehung auf die Physiologie mehr entbehren kann.

Man pflegt wohl für all dergleichen Erklärungsversuche anzuführen, daß es dem Gange ächter Naturforschung gemäß sei, eine Hypothese, ein Erklärungsprincip so weit als möglich über das Reich der Thatsachen auszudehnen. Aber doch wohl nur der Thatsachen, die mit jenen bereits erklärten unter einen gemeinschaftlichen Grundbegriff einzureihen sind, nicht aber derjenigen, deren specifischer Unterschied die bisher angewendete Analogie gerade zurückweist? Das letztere Verfahren wäre fürwahr die naturwidrigste Art der Naturforschung, indem es gerade als durchwaltender Typus alles Natürlichen sich erweist, die festgezogene Gränze nirgends überschreiten zu können, nie die eine Stufe des Daseins unbestimmt in die andere überschweifen zu lassen, aber eben so stetig das Niedere in das Höhere aufzunehmen und von ihm unterwerfen zu lassen als Mittel zu dessen Verwirklichung.

Nach dieser vorläufigen Abscheidung des Gebietes der Physiologie, — welche, sofern sie schon als Glied einer künftigen Encyklopädie philosophischer Wissenschaften betrachtet werden könnte, Schlußpunkt der Naturphilosophie und Uebergangsmoment in die Lehre vom Geist werden müßte, weil sie im menschlichen Leibe das höchste Produkt des organischen Lebens, damit zugleich aber die höchste Verwirklichungsstätte des Geistes nachgewiesen hat, — läßt

sich nun bestimmter der Umfang und die Eintheilung der Lehre vom menschlichen Geiste selber bezeichnen. So gewiß der wahre Eintheilungsgrund jeder Wissenschaft allein in dem objektiven Wesen ihres Gegenstandes gefunden wird, kann die Lehre vom menschlichen Geiste nur in zwei Theile zerfallen, und die auch hier beliebte Trichotomie ist zurückzuweisen: in einen anthropologischen, — um die historisch überlieferte, wenn auch ungenaue Bezeichnung vorläufig beizubehalten, — als die Lehre von der Naturbestimmtheit des Geistes nach ihrem ganzen Umfange, und in einen psychologischen, als die Lehre vom Geiste in seiner Entwicklung zum Bewußtsein und im Bewußtsein. Die beiden letztern Momente können aber nicht getrennt, nicht zum Principe einer neuen, durchgreifenden Eintheilung gemacht werden (etwa um die gewohnte Triplicität herauszubringen): denn es ist dasselbe Princip, die Immanenz der Ideen im Geiste, welches ihn ebenso sehr aus seiner Naturunmittelbarkeit in's Bewußtsein erwachen, als im Bewußtsein selber seine volle Entwicklung vollenden läßt.

II.

Ueber den ersten Theil kann im Wesentlichen kein Streit mehr obwalten. Zwar hat man neuerdings gegen die Ausführbarkeit einer solchen anthropologischen Lehre eingewendet, daß, indem Zustände, wie die dahin einschlagenden, welche sich als Produkt zweier Faktoren, des Leibes und des Geistes, ankündigen, nicht wohl begriffen werden könnten vor ihren Faktoren, zuerst also Anatomie, organische Chemie, Physiologie den Leib, die Psychologie den Geist gehörig in's Licht setzen müsse, bevor man mit Hoffnung des Gelingens sich an Erklärung jener Zustände wagen dürfe *). Uns scheint, bei aller Faßlichkeit dieses Argumentes, dennoch kein gültiger Abweisungsgrund für jene Aufgabe daraus hervorzugehen. Zunächst ist hierbei nicht vom „Leibe", sondern vom Leben im Leibe die Rede, und ebenso wenig, wie die organische Chemie etwa das Wesen des Lebens erkennen kann, sondern nur gewisse sehr begränzte Wirkungsweisen und Produkte desselben zu erfor-

*) Exner, die Psychologie der Hegel'schen Schule. 1842. S. 5. 6.

schen hat, sie also am Wenigsten unter die nothwendigen Hülfswissenschaften der Anthropologie zu zählen ist, wird auch der Begriff des Geistes sich aus der Summe einzelner psychologischer Beobachtungen nicht ergeben, — sondern beide, der Begriff des Lebens wie des Geistes, können nur durch Denken, durch Schluß von ihren Grundeigenschaften auf ihr Wesen gefunden werden, so daß in beiderlei Sphären die Betrachtung des Allgemeinen und Besondern, des Wesens, wie seiner besondern Eigenschaften, stets Hand in Hand gehen und sich wechselseitig bestätigen muß. Da wäre es nun ein seltsamer Zirkel, wenn man sich nach dieser methodischen Anweisung der Erforschung des Besondern so lange zu entschlagen hätte, bis das Allgemeine erkannt wäre, oder umgekehrt: hier also die anthropologische Betrachtung des Geistes in seinem Verflochtensein mit dem Leben und dem Organismus so lange aufschieben müßte, bis man das „Wesen" desselben vollständig erkannt, während vielmehr in dieser Verflechtung mit seiner Negation gerade das Wesen des Geistes am Treffendsten und Unverkennbarsten an's Licht treten muß. Endlich wäre es nur eine Verwirrung streng aus einander zu haltender Materien, wenn man glauben wollte, durch genauere physiologische Studien über die Struktur des Hirns oder des Nervensystems dem Wesen irgend eines psychischen Hergangs näher auf die Spur zu kommen, überhaupt aus der Kenntniß des „Leibes" sich auch über jene anthropologischen Mittelzustände bestimmteres Licht zu verschaffen. Wenn Aehnliches der Verfasser auch nicht ausdrücklich behauptet, so müssen die eben ausgehobenen Bedenken und Voraussetzungen doch unvermeidlich auf dies Ergebniß hinführen.

Der erste Theil der Lehre vom Geiste hätte demnach die Naturbestimmtheit desselben nach allen ihren Seiten zu erkennen: ebensowohl sein Preisgegebensein an eine äußere Natur, — von den geographischen, klimatischen, lokalen Unterschieden an, bis zu den begünstigenden oder hemmenden Körperbedingungen, welche in den Racenunterschieden, wie überhaupt in allen ererbten leiblichen Anlagen gegeben sind, — wie die Präexistenz des Geistes in einer eigenen innern, damit zugleich subjektiv werdenden

Natur, indem einestheils die organische Bestimmtheit in bleibenden oder wechselnden Gefühlsstimmungen in's Bewußtsein tritt, — die leibliche Constitution als Temperament, die bleibenden Unterschiede des Geschlechts und die sich ablösenden der Lebensalter in charakteristischen Grundstimmungen der Individualität, endlich das allgemeine oder vorübergehende körperliche Befinden in bestimmten Lebensempfindungen: — indem anderntheils aber auch der Geist in jedem Menschen nur auf individuelle Weise, nach angeborenem geistigen Unterschiede, als Genius gegenwärtig ist. Der Genius ist kein ausschließender, nur gewissen bevorzugten Individuen beizulegender Begriff: auch der Geist ist nur wirklich als individualisirter, in dem bestimmten Hervortreten der einen oder der andern idealen Anlage, wenn diese auch in der faktischen Lebensentwicklung des Individuums latent bleiben, nicht zum vollen Bewußtsein und zum Siege über ihre organischen und psychischen Voraussetzungen gelangen sollte. Der Begriff des Genius in diesem universalen Sinne ist höchstes Resultat der Anthropologie: diese hat nachzuweisen, wie das individualisirende Princip des Menschen gerade im Geiste (Genius) liegt und wie von diesem aus die individualisirende Färbung bis auf den Organismus und die körperlichen Anlagen sich hinaberstreckt, durch die der Leib der Abdruck und das entsprechende Werkzeug des Genius wird. Dieser Begriff muß daher die Grundlage des zweiten Theiles der Psychologie werden. Zugleich können wir aber nicht umhin, darin einen principiellen Fortschritt dieser Wissenschaft zu sehen: erst damit hat sie das Princip erreicht, welches sie der ganzen gegenwärtigen Bildung gemäß macht. Diese ist die Epoche der Freiheit, des Triebes der Entwicklung eines Jeden nach seiner Eigenthümlichkeit. Wie hätte dieser jedoch Recht und Anspruch auf solche Entwicklung, wenn nicht jeder überhaupt nicht nur Geist, sondern darin zugleich Genius wäre?

Die Psychologie hat nun ihrerseits den Geist aus jenen universalen und individuellen Voraussetzungen seiner selbst in seiner Entwicklung zum Bewußtsein zu begleiten: dies aber in doppelter Beziehung. Theils hat sie zu zeigen, wie der Geist durch

dies in's Bewußtsein Treten allmählich seinem Organismus sich einbildet und zuletzt frei in ihm gegenwärtig ist, als einem biegsamen, durchdringlichen Werkzeuge seiner selbst, — von der Sinnenthätigkeit an, welcher das Denken immanent ist, bis hinab zu der unwillkührlichen Vernünftigkeit der dem Leibe eingeübten Geschicklichkeiten. Theils hat sie aber auch umgekehrt zu zeigen, wie alles Geistige von organischer Mitwirkung begleitet ist, und diese Färbung mithinaufnimmt in die innerlichsten Zustände des erkennenden, fühlenden und wollenden Bewußtseins, — von den organischen Stimmungen an, welche im unwillkührlichen Selbstgefühle sich spiegeln, bis zu den Geistesstörungen, bei denen eigentlich somatische Krankheiten den Geist in seiner unmittelbaren Erscheinung verwirren oder verdunkeln. So ist der anthropologische Faden auch hier nie fallen zu lassen.

Was nun die methodische Behandlung des zweiten psychologischen Theiles betrifft, so scheint schon vorläufig eine durchgreifende Bemerkung am Orte. Seitdem man, die Vorstellung gesonderter Geistesvermögen aufgebend, an deren Stelle den wahrhaftern Begriff einer stufenmäßigen Entwicklung des Einen ungetheilten Wesens des Geistes in das Bewußtsein und innerhalb desselben gesetzt hat: ist es, im Kreise der Hegel'schen Schule wenigstens, zum Vorurtheil geworden, diese Stufenfolge nur in einer einzigen stetigen Reihe nach dem bekannten dialektischen Schema darlegen zu wollen. Aus dieser falschen methodischen Maxime ist der allen Bearbeitungen der Psychologie vom Hegel'schen Standpunkte gemeinschaftliche Uebelstand erwachsen, welcher von vorn herein schon die naturgemäße Auffassung der Grundverhältnisse des Bewußtseins verkehren mußte, daß der vermeintlich dialektische Uebergang vom theoretischen zum praktischen Geiste oder zum Willen nur an der Stelle sich ergeben kann, wo der theoretische Geist seine Vollendung und höchste Entwicklung (im Denken) erreicht hat, und daß das Gefühl als ein beiläufiges Ingrediens in einer ziemlich willkührlichen und bei den einzelnen Bearbeitern schwankenden Vertheilung bald jenem bald diesem Abschnitte untergeordnet wird; — als ob in jener Beziehung

der Wille nur dem Denken entspreche und blos dieses ihm immanent sei, während er vielmehr die sämmtlichen Stufen des Erkennens begleitet und von ihnen aus selber einen parallelen Ausdruck annimmt: — sowie in dieser Beziehung das Gefühl ebenso ein Besonderes ist gegen Erkennen und Wollen und doch vermittelnd für die sämmtlichen Stufen derselben zwischen beide tritt. Alle Lücken und fehlenden Vermittlungen, alle Trennung des Zusammengehörenden und nur durch seinen Zusammenhang zu Begreifenden, wie diese eine speciellere Kritik der Hegel'schen Psychologie darzulegen hätte, zum großen Theil schon dargelegt hat (auch in dem angeführten Werke von Exner, welcher übrigens selbst jeder solchen methodischen Entwicklung abgeneigt ist, und in Analogie mit der Methode der Naturwissenschaften den Geist als unter gewissen Gesetzen wirksam betrachten will, — wir kommen weiterhin noch auf nähere Erörterung dieses Punktes): alles dieß hängt auf das Innigste mit jenem methodischen Vorurtheile einer einzigen dialektischen Reihe zusammen, ja ist die nothwendige Folge desselben.

So kann der ächt wissenschaftliche, d. h. der objektiven Natur und Entwicklung des Geistes sich anschließende methodische Gang der Psychologie nur darin bestehen, das Erkennen, Fühlen und Wollen für sich selbst darzustellen, aber, weil jedes die gleichmäßige Stufenfolge durchläuft, und auf jeder einen dem andern entsprechenden Ausdruck gewinnt, sie in einer dreitheiligen, parallelen Reihe durchzuführen. Wie der Geist in der Unmittelbarkeit seines Bewußtseins ein noch ungeschiedenes Ineinander des gleichmäßig sinnlichen Empfindens und Fühlens von Lust und Unlust, wie des ebenso unmittelbaren, aber durch jene Momente bedingten Triebes ist: so trägt der zu seiner selbstbewußten Verwirklichung gelangte Geist auch in seiner Vollendung noch denselben Parallelismus an sich, der sich aber zum selbstständigen Auseinandersein, zur freien Unterscheidung dieser Zustände entwickelt hat. Die höchste Stufe des Erkennens ist das Denken der Idee des Absoluten und das Zurücknehmen alles Bedingten in die Unbedingtheit und Wahrheit desselben: aber diese Idee ist dem Bewußtsein,

so gewiß es das des Geistes ist, zugleich immanent und ursprünglich gegenwärtig; so ist sie zugleich schon Inhalt seiner ursprünglichen, bewußten Selbstbestimmtheit oder des Gefühls: er weiß sich unmittelbar, fühlt sich, als endlich, hingegeben an jene Unendlichkeit. Der höchste Inhalt des Denkens existirt als höchstes Gefühl. Aber ebenso existirt er im Willen, indem dieser, als sittliche Gesinnung, nicht mehr das Einzelne, Selbstische, sondern nur das Allgemeine will. Hier enthält jede Stufe das Gleiche, weil der Inhalt, die dem Bewußtsein immanente Idee die gleiche ist; dennoch ist jeder Zustand durchaus eigenthümlich und kann selbstständig gegen den andern im Ich hervortreten. Es ist Parallelismus, nicht Zusammenfallen.

Ueberhaupt wird der Begriff paralleler dialektischer Reihen im ganzen Gebiete der Natur- und Geistesphilosophie (in der Ethik haben wir ein anderes Beispiel dieses Parallelismus an der entsprechenden Entwicklung der Güter- und Pflichtenlehre gegeben *)) an die Stelle jener einfachen dialektischen Begriffsvermittlung treten müssen, welche Hegel allein kennt, und in der Bezeichnung seines methodischen Princips dahin charakterisirt hatte, daß jede einzelne Bestimmung, als für sich unwahre, endliche, hiernach dem Widerspruche verfallen sei und sich in die Einheit der Gegensätze, als das Affirmative derselben, aufheben müsse (Encyklop. 3te Aufl. §. 81. 82.). Hier sehen wir davon ab, — was anderswo ausführlicher dargestellt worden — daß Hegel in diesen Bestimmungen über die Methode „Widerspruch" und „Gegensatz", „Selbstaufhebung" und „Ergänzung" ununterschieden in einander laufen läßt und eben daher auch eine „abstrakte Verstandesbestimmung", in welcher um des Charakters ihrer Einseitigkeit und Unwirklichkeit willen ein Widerspruch aufgewiesen werden kann, welcher sie „aufhebt", methodisch ganz auf dieselbe Weise behandelt wird, wie die realen, endlichen Weltgegensätze, von denen es gleichfalls gelten soll, daß sie, weil sie Gegensätze sind, eben darum auch als „widersprechende" sich aufheben müssen

*) Ueber den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie. Zeitschr. Bd. XI. Heft 2. S. 201 f.

(„alles Endliche ist der daseiende Widerspruch", — „das Endliche ist dies, sich aufzuheben" u. dgl.). Diese Grundverwirrung, welche in die realphilosophischen Theile den ganz falschen Begriff des Widerspruches und der Selbstaufhebung hinüberträgt, der nur an den reinen, abstrakten Begriffsbestimmungen Geltung hat und nur hier nachgewiesen worden ist, mußte die falsche damit zusammenhängende methodische Maxime herbeiführen, auch in jedem Realen den Widerspruch aufweisen, es als „daseienden Widerspruch" behandeln zu wollen, was ebenso mit der erfahrungs- wie begriffsmäßigen Auffassung der Wirklichkeit unverträglich ist. Im Realen, am Ausgebildetsten im Leben und in den Verwirklichungen des Geistes, haben die Gegensätze vielmehr selbstständige Existenz für sich, jeder bildet sich zu einer eigenen Welt und einer relativen Totalität aus. Bei dieser realen Selbstständigkeit der Gegensätze ist es das gleich Unangemessene, den einzelnen ohne den andern als Widerspruch behandeln, oder den Uebergang aus dem einen zum andern in derselben Begriffsnothwendigkeit suchen zu wollen, mit der ein abstrakt einseitiger Begriff das Denken in seine Ergänzung überzugehen nöthigt. In der Natur wäre es kein Widerspruch, wenn nur die Welt der Schwere und des Chemismus, ohne die höhern Stufen des Lebens und des Geistes, existirte, in der Sphäre des Geistes ist es keiner, vielmehr finden wir diesen Zustand an Individuen, wie an ganzen Geschlechtern und Völkern realisirt, daß der Geist nur noch in seiner niedersten Unmittelbarkeit, als das Ineinander von Empfindung, sinnlichem Gefühle und Triebe, für sich vorhanden sei, daß er hartnäckig darin verharre, oder auch in irgend einem falschen Extreme einseitiger Ausbildung. Was soll hier daher die grundverwirrende Vorstellung einer auf Lösung von Widersprüchen beruhenden Dialektik?

Aber ebenso wenig läßt sich sagen, daß der Uebergang der realen Gegensätze in ihre Ergänzung als stetiger, in Einer Reihe dahinlaufender gedacht werden könne. Es ist schon oft ausgesprochen worden: die Pflanze ist das relativ Niedere gegen das Thier; dennoch ist kein direkter Fortschritt von jener zu diesem,

so daß die höchste Pflanze dem niedersten Thiere sich anschlösse; vielmehr erheben sich beide aus einer gemeinschaftlichen, für den Gegensatz noch indifferenten, ja sogar in ihrer Bildung zwischen beiden schwankenden Grundlage nach entgegengesetzter Richtung: ihre gegenseitige Ergänzung finden sie erst in dem umfassenden Ganzen der Natur. Ebenso verhält es sich mit den Stufen des Geistes, in deren jeder, je höher sie ist, der Geist seinem Begriffe desto gemäßer hervortritt, darum nicht minder jedoch, weil er in jedem Gegensatze dennoch als der ganze zu existiren vermag, auf jeder untergeordneten Stufe ohne Widerspruch zu verharren vermag. Hiermit ist also ebenso sehr die aprioristische Begriffsnothwendigkeit, deren Gegentheil anzunehmen Widerspruch wäre, als ein direkter „dialektischer" Uebergang dieser Nothwendigkeit ausgeschlossen: das Hegel'sche Princip der Methode in der Ausbildung, in welcher er es belassen, wo sie lediglich an der Lösung dialektischer Widersprüche dahinlaufen soll, zeigt sich daher als durchaus unanwendbar auf die beiden Sphären der Natur und des Geistes; sie ist einzig der Logik oder Metaphysik vorzubehalten.

Exner hat es sich zur besondern Aufgabe gemacht, den Mißbrauch der Hegel'schen Dialektik namentlich in seiner Psychologie aufzudecken. Wir können mit dem Begriffe derselben unter den schon angegebenen Modifikationen auch die Bezeichnung preisgeben, wenn man unserer Methode nur den doppelten Unterschied gegen das gewöhnliche Verfahren zugesteht: zuerst, daß man sich enthalte, in der Psychologie nach einer Mannigfaltigkeit von „Gesetzen" oder „Vermögen" des Geistes zu suchen, um aus dem einen oder dem andern Begriffe die verschiedenen Erscheinungen desselben erklären zu wollen, aus dem einfachen Grunde, weil die Begriffe des Gesetzes oder des Vermögens selbst nur unerwiesene Voraussetzungen sind; sondern daß nachgewiesen werde, wie der Geist, sein Wesen an dem Andern einer Objektivität verwirklichend, dadurch aus seiner ursprünglichen Einheit und Einfachheit ein Unterschiedenes werde; sodann: daß die Methode eben darum mit vollkommener Objektivität alle Eintheilungsgründe nur aus dem betrachteten Objekte selber schöpfen und in ihm nachweisen könne. Der Begriff einer

solchen stetigen Entwicklung aus jenen beiden Grundfaktoren des Wesens und seines Verhaltens zu einer Objektivität, an welcher der Geist zum Bewußtsein seiner selbst kommt, hat dasjenige zu ersetzen, was bisher die verschiedenen Seelenvermögen genannt wurden. Der Beweis einer nothwendigen Stufenfolge darin, um das Wesen des Geistes zu der seinem Begriffe entsprechenden Existenz zu bringen, wird sodann an die Stelle desjenigen zu treten haben, was man „Gesetze" der Seelene-Vrmögen oder Zustände genannt hat.

Was nämlich hier Gesetz heißt, und was nach diesem Ausdrucke als ein Fremdes, durch irgend eine Fügung von Außen Auferlegtes erscheint, ist in Wahrheit nichts mehr, als eine aus Erfahrung geschöpfte, allgemeine Thatsache des Bewußtseins, welcher die besondern subsumirt werden, was man sodann eine „Erklärung" der letztern zu nennen beliebt, während der Zirkel dieses Verfahrens, falls man dadurch Etwas erklärt zu haben meint, ganz handgreiflich ist. So z. B. verhält es sich mit den „Gesetzen" der Vorstellungsassociation in der empirischen Psychologie. Sie sind aus einzelnen Beobachtungen abstrahirte allgemeine Erfahrungen, wie sich Vorstellungen unwillkührlich zu verknüpfen pflegen. Gegen dies Verfahren, aus besonderer Empirie zu allgemeiner aufzusteigen, ist in diesem Kreise nicht das Geringste anzuwenden; nur ein Gesetz kann man diese Erfahrung nicht nennen, so lange nicht die Nothwendigkeit aus dem Wesen des Gegenstandes für dieselbe nachgewiesen worden ist. Ebenso wenig kann man glauben, eine einzelne Thatsache in Wahrheit aus ihr erklärt zu haben, wenn nichts Anderes geschehen ist, als daß man sie unter ihren Allgemeinbegriff, als Beleg für jene allgemeine Erfahrung, subsumirt hat.

Wenn Exner daher erklärt, für die künftige Psychologie nur davon Heil erwarten zu können, daß sie, ganz auf den Weg der Naturforschung zurückkehrend, die Gesetze der Seelenzustände aufsuche und von ihnen aus dann die Erklärung der besondern Seelenerscheinungen unternehme: so wird er sich erinnern, wie die empirische Naturforschung selbst diesen Zirkel einer aus unbegründe-

ten metaphysischen Voraussetzungen ihr aufgedrängten Methode, von den Erscheinungen auf gewisse hypothetisch anzunehmende Gesetze, Kräfte, Materien u. dgl. zurückzuschließen, und daraus, wie aus erwiesenen Objektivitäten, die Erscheinungen wiederum erklären zu wollen, selber beseitigt hat, und auf den wirklich fördernden Weg einer völlig unbefangenen, voraussetzungslosen Empirie zurückgekehrt ist, durch Beobachtung oder durch Versuch alle Erscheinungen eines Naturgebietes oder einer bestimmten Naturkraft zu erschöpfen, und dann gewiß zu sein, das Wesen dieser Kraft oder dieser Erscheinungen völlig erkannt zu haben, der Theorie darüber mächtig zu sein, und des Umweges einer Erklärung aus besondern Gesetzen, verborgenen Kräften oder Materien nicht mehr zu bedürfen.

Gerade auf dieselbe Weise hat unseres Erachtens die Psychologie zu verfahren, um zur Theorie des Geistes zu werden. Der nur empirische, blos beobachtende Weg, die Thatsachen desselben zu sammeln, zu verzeichnen und in geordneten Gruppen zusammenzufassen, ist nur der propädeutische, einleitende. Immer muß man den entscheidenden Schritt thun, das Eine Wesen des Geistes in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen erkennen zu wollen. Exner könnte der Meinung sein, daß dies zu frühzeitig sei, daß man sich noch mit jenen Vorstudien länger zu beschäftigen habe. Hierüber ließe sich streiten oder berathen; aber irgend einmal muß man den Muth haben, zur eigentlichen Aufgabe zu kommen, und kaum könnte man hierbei die Anweisungen befolgen, welche der Herr Verfasser dafür in Vorschlag bringt, weil sie weder dem Charakter reiner, voraussetzungsloser Empirie, noch dem einer spekulativen Begründung entsprechen.

Da ist es nun die entscheidende Frage, worin jenes Wesen des Geistes und zugleich damit das Grundprädikat desselben bestehe? In Betreff dieser Frage können wir uns eines Rückblicks auf die bisherigen psychologischen Principien nicht entschlagen, deren vergleichende Kritik deßhalb eine Hauptaufgabe der gegenwärtigen Abhandlung ist. Auch hier verfolgen wir nämlich unsere wissenschaftliche Maxime, aus der Sichtung der bisherigen Er-

gebnisse das neue Resultat zu gewinnen, damit es ein festgegründetes sei. Soll überhaupt die Philosophie aus dem bloßen Umgestalten, dessen wir genugsame Phasen erlebt haben, zum Fortgestalten kommen, soll sie zugleich lehrbar und lernbar werden in der Weise einer sicher sich ausbildenden Wissenschaft: so muß, da das übertreibende Vorurtheil eines absoluten, mit dialektischer Nothwendigkeit die Systeme und die ganze Geschichte der Philosophie aus sich hervorbringenden Begriffes beseitigt ist, ebenso wenig aber auch die Anarchie des Zufalls hier walten darf, endlich mit Bewußtsein und mit strenger Selbstentsagung dieser Weg der Ausbildung eingeschlagen werden. Auch in der Psychologie wird der sich selbst erkennende Geist bisher nicht so in der Irre gegangen sein, daß nicht gerade in den schärfsten Gegensätzen der psychologischen Principien die wesentlich sich ergänzenden Seiten des Einen wahrhaften Begriffes niedergelegt sein sollten, welche nur ihre Einigung erwarten. Wir gehen jetzt dazu, das gegenwärtige Gesammtergebniß jener Wissenschaft nach solchen festen kritischen Gesichtspunkten festzustellen.

III.

Der Gegensatz einer ausschließlich empirischen und einer blos rationalen Psychologie kann wohl zu den veralteten und beseitigten gerechnet werden: die letzte und verbreitetste Auffassung dieses Verhältnisses bestand darin, daß man lehrte, — ein Beispiel davon ist zum Theil im Vorhergehenden schon angeführt worden, — man habe zuerst den Stoff der innern Erfahrung empirisch zu ordnen, hiernach die verschiedenen Seelenzustände nach ihren charakteristischen Unterschieden zu beschreiben, endlich diese sämmtlichen Thatsachen, sofern sie unter höhere gemeinschaftliche Allgemeinbegriffe sich nicht weiter subsumiren lassen, auf bestimmte höchste Unterschiede (Grundvermögen genannt) zurückführen, welche nach gewissen festen Gesetzen wirken sollen. So hatte man die Rationalisirung jener Thatsachen vollbracht. Als ältestes Beispiel dafür erinnern wir an jene reichhaltigen Werke scharfer Selbstbeobachtung und genauer Detailbeschreibung, welche die vorkanti-

sche Epoche hervorgebracht, in der Selbsterkenntniß für die vornehmste Aufgabe des Philosophirens galt. Die englische Philosophie hat sich über diesen Standpunkt niemals erhoben, ja auf demselben nur mit einzelnen psychologischen Gebieten sich begnügt: Locke, Hume haben nie etwas Anderes sein wollen, als genaue psychologische Empiriker; die englische Schule der Moralisten hat die Thatsachen des moralischen Gefühls, der Triebe u. s. w., scharfsinnigen Analysen unterworfen, in welchen Arbeiten insgesammt die nüchterne, vorurtheilsfreie Gründlichkeit, nur das entschieden Thatsächliche festzustellen, hervortritt. Den Franzosen in Locke's Nachfolge können wir kaum zugestehen, mit völliger empirischer Enthaltsamkeit geforscht zu haben: sie brachten schon gewisse Voraussetzungen und sie beherrschende Lieblingstheorieen zur Beobachtung hinzu, welche diese ihnen bestätigen sollte. So erreichten sie auf diesem Wege in keiner Weise einen vorurtheilsfreien, gründlichen Abschluß. Nur Deutschland hat schon damals auch das psychologische Gebiet — bis auf psychologische Magazine und Beispielsammlungen herab — mit der größten Umfassung und gründlichsten Ausführlichkeit behandelt.

Das Unentbehrliche und Wichtige aller dieser propädeutischen Vorarbeiten haben wir eingestanden; ebenso war darin die bewußtlose oder bewußte Zuversicht, daß in all jener Mannigfaltigkeit der Thatsachen nur das Eine Wesen der Seele, ihre innere Natur zum Vorschein kommen könne, die richtige und ächt wissenschaftliche. Aber zugleich brachte man sich damals das Problem schon deutlich zum Bewußtsein, wie die Seelensubstanz bei der Einheit ihres Wesens in eine solche Mannigfaltigkeit von Vermögen und Thatsachen sich theilen könne? Damit stellte sich ihnen das eigenthümliche Problem der Psychologie auf das Bestimmteste vor Augen, aber auch die Anforderung, durch ein anderes Denken es zu lösen, als das blos empirisch-analytische, welches gegebene Thatsachen unter einander verknüpft. Hier muß auf irgend eine Art die Nothwendigkeit nachgewiesen werden, durch die das Mannigfaltige der Seele zur Einheit oder das Eine der Seele zur Mannigfaltigkeit wird.

Vorläufig beschwichtigt wurde das Dringende dieses Problems

durch die Kantische Auskunft: daß das Wesen der Seele an sich unerkennbar sei, und daß wir nur von ihrer Erscheinung wissen, daß es somit gänzlich den Horizont unsers Erkennens übersteige, jene Frage lösen zu wollen, wie und ob die an sich seiende Einheit der Seele zu einem an sich Mannigfaltigen werde? Um so mehr konnte man sich daher empirischen Analysen zuwenden, und in der That hat — wir dürfen nur an die Psychologieen aus der Kantisch-Friesischen Schule erinnern — das Zergliedern des Bewußtseins in die mannigfachsten Ober- und Untervermögen erst jetzt seine ganze Geltung erhalten. Ueberhaupt ist zu sagen, daß, wie epochemachend Kant's Verdienst in anderer Weise um die Psychologie ist, indem er den Beweis der Apriorität und Vernunfturspründlichkeit für die Ideen führte und so erst das Wesen der Vernunft, des Geistes, gefunden hat, doch seine unmittelbare Wirkung für die stetige Entwicklung der Psychologie lähmend und desorientirend war. Bis in die gegenwärtige Epoche hinein kämpfen wir noch in Bezug auf das Wesen des Geistes und sein Verhältniß zur Natur und zum eigenen Leibe mit den damals herrschenden Vorstellungen, welche, zu ihrer Zeit konsequent und wohlbegründet, jetzt, wo wir jene Prämissen aufgegeben haben, uns als bloße Vorurtheile übrig geblieben sind. Wir werden sie kennen lernen. —

Aber auch andererseits ist der Grundgedanke, welcher der alten rationalen Psychologie (eigentlicher Pneumatologie) zu Grunde lag, — richtig verstanden — ebenso bedeutend als verdienstlich. „Einfachheit" der Seele, im Gegensatze der „Zusammengesetztheit" eines aus mannigfaltigen Stoffen bestehenden Leibes, ist, wenn auch nicht eine treffend gewählte Bezeichnung, doch ein treffend hervorgehobener Grundbegriff derselben, um jene, die Mannigfaltigkeit und den Wechsel an ihm durchdringende und zur Einheit seiner selbst vermittelnde, die Raum- und Zeitunterschiede der eigenen Entäußerung stets überwindende Macht des Seelischen überhaupt, bestimmter des Geistes, als unterscheidenden Charakter beider an die Spitze der Wissenschaft zu stellen. In dieser, seine Mannigfaltigkeit stets in sich selbst zurückführenden Einheit

(wofür man dort „Einfachheit" sagte) ist das Wesen, der specifische Unterschied der Seele von allem Nichtseelischen ausgedrückt: dieser Begriff muß die, wenn auch noch abstrakte, Grundlage aller Psychologie werden. Nur hätte dort, — was als die Folge der durchwaltenden (dogmatischen) Methode zu bezeichnen ist, die nach dem Grundsatze des ausgeschlossenen Dritten über das Entweder-Oder zweier sich ausschließenden Gegensätze nicht hinauskommt, — die Seele nicht das nur Einfache, das specifisch Entgegengesetzte des Körpers, dieser nicht das nur Zusammengesetzte, die Verneinung der Seele, bleiben sollen. So ist jene richtige, wenn auch in einen falschen Ausdruck und falschen Gegensatz gebrachte Grundauffassung (in den Gegensatz eines „Einfachen", dem „Zusammengesetzten" gegenüber) um ihre ursprüngliche Wahrheit gekommen. Vollends gerieth sie dann durch Mendelssohn's formelle, auf bloßer Begriffsanalyse beruhende Beweisführung von der Beharrlichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele um ihrer Einfachheit willen, positiv, negativ durch Kant's Widerlegung dieses Beweises und des ganzen wissenschaftlichen Verfahrens, auf dem derselbe beruhte, in Verruf und Vergessenheit *).

Hiernach halten wir uns zu dem Ausspruche berechtigt, daß beide Standpunkte der Psychologie, jener wie dieser, nicht mehr der gegenwärtigen wissenschaftlichen Gesammtbildung angemessen sind. Der alten rationalen Psychologie denkt ohnehin jetzt Niemand mehr sich anzunehmen; aber auch von dem, was jetzt noch für empirische Psychologie im hergebrachten Sinne geschieht, haben wir ein Recht, in vorliegender Kritik abzusehen.

IV.

So bleiben nur zwei philosophische Standpunkte übrig, welche eigentlich der Gegenwart angehören und auch im Bereiche der Psychologie an der Tagesordnung sind: es sind die des Hegel'schen und des Herbart'schen Systemes. Je mehr sich beide in allen Theilen der Wissenschaft entgegengesetzt sind, und je mehr jede, in Ausschließlichkeit gegen die andere, eine bestimmte Be-

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 413 ff. 5te Aufl.

rechtigung für sich in Anspruch zu nehmen hat: desto sicherer müssen sie sich in irgend einer höhern Einheit ausgleichen lassen. Dies gilt überhaupt und namentlich auch in Rücksicht auf die beiderseitigen psychologischen Principien, so gewiß sich zeigt, daß der Gegensatz, welcher beide Philosophieen aus einander hält, nur der nämliche ist, aber in erneuerter und weit entschiednerer Gestalt, der auch in früheren Epochen der Philosophie uns begegnet und der immer in einem vermittelnden Begriffe sich ausgeglichen hat, weil jeder in Wahrheit nur die Ergänzung des andern ist. Wir könneo in Bezug auf dies Verhältniß uns auf die allgemeinen Nachweisungen berufen, welche wir in einem größern kritischen Werke darüber gegeben haben *).

Beiden Schulen zur Seite steht eine Gruppe empirischer Forscher, welche, von dem großen, die heutige Physiologie beherrschenden Gedanken der stufenmäßigen organischen Entwicklung erfüllt, diesen Begriff auf das Leben der Seele und des in ihr sich verwirklichenden Bewußtseins übertragen, und auch in diesem einen Entwicklungsproceß immer tieferer Verinnerlichung des Aeußerlichen nachzuweisen suchen. Es wird einer mehr speciellen Ausführung zu überlassen sein, zu zeigen, wie sehr diese Untersuchungen einer geläuterten, von den spekulativen Ideen der neuern Zeit befruchteten Empirie mit dem wahren philosophischen Verfahren Hand in Hand gehen und dasselbe unterstützen und bereichern.

Hegel's und Herbart's Principien scheinen zunächst nun, obenhin betrachtet, ebenso in unauflöslichem Widerstreite beharren zu müssen, wie ihre Resultate im Einzelnen unverträglich mit einander sind, und wie beide Schulen auch in ihrer äußern Erscheinung sich gegenseitig bekämpfen. Daß dem nicht so sei in Bezug auf den metaphysischen Grundgedanken Herbart's, haben wir in dem angeführten kritischen Werke gezeigt, ebenso in unserer Ontologie in allgemein spekulativer Beziehung die bestimmte Stelle nachgewiesen, wo der wichtige Begriff einfacher Wesen,

*) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 2te Aufl. S. 1044 f.

obwohl in vermitteltem Zusammenhange und keineswegs, wie bei Herbart, als ein ursprünglicher oder letzter, also um ein wesentliches Moment erweitert, in die objektiven Weltkategorieen einzureihen ist. Auf analoge Weise verhält es sich mit den psychologischen Principien beider Systeme: jedes für sich bietet dar, was das andere, eben darum zugleich ihm schroff entgegengesetzte, gerade vermissen läßt. Dieser doppelte Mangel ist zunächst nachzuweisen: gelingt es dann, jene Gegensätze in einem dritten, beide in Einheit zusammenfassenden Principe zu vermitteln, so möchte die wahre Lösung des psychologischen Grundproblemes, der wahre Begriff des Geistes gefunden sein. Dies zu zeigen, wäre die weitere Aufgabe der gegenwärtigen Abhandlung.

V.

Daß wir zuvörderst Hegel's methodologischen Grundgedanken, in seiner Allgemeinheit gefaßt, auch für die Psychologie noch immer als den richtigen erkennen, trotz aller Angriffe, die besonders von dieser Seite her in der neueren Zeit auf das System gemacht worden sind, wird diejenigen Leser nicht überraschen, welche auch nur den letzten diesen Kampf betreffenden Artikel in gegenwärtiger Zeitschrift (Bd. XI. S. 43 ff.) gelesen haben, und die sich aus einer noch frühern Abhandlung „über das Princip der philosophischen Methode" (Bd. IV. S. 44—47) der Erklärungen erinnern, unter welcher Einschränkung wir überhaupt nur von Anfang an in Hegel's methodischem Principe Wahrheit gesehen haben. Weder die aprioristische Herleitung concreter Bestimmungen aus einem vermeintlich absoluten Begriffe durch reines Denken, noch das dabei überall wiederkehrende Schema der Triplicität enthielt uns diese Wahrheit, vielmehr nur der wichtige und fruchtbare Grundgedanke, daß die wahre Methode allein der innern Nothwendigkeit des betrachteten Gegenstandes nachzugehen, diese in sich wiederzuspiegeln habe, welche darum zugleich die innere Vernunft der Sache ist, indem sich zeigt an dem durchgehenden Erfolge dieser, dem objektiven Verlaufe des Gegenstandes nachgehenden Untersuchungen, wie jene Nothwendigkeit die schlecht-

hin vernünftige, die vollendete Auswirkung der innern Zweckmäßigkeit ist, daß mithin unsere untersuchende Vernunft und subjektive Denkthätigkeit sich nur zu unterwerfen habe, nachdenken müsse jenem objektiven Gedanken, der im Gegenstande selbst bereits verwirklicht uns vor Augen liegt.

Dies methodologische Princip, auf den Gegenstand der Psychologie angewendet, kann nun im Wesentlichen, nur selbstbewußter und seiner allgemein wissenschaftlichen Berechtigung gewisser, blos dasselbe erstreben, was, lange vor Hegels Methode und vor seinen psychologischen Untersuchungen, die genetische oder (nach Stiedenroth) die heuristische Methode für diese Wissenschaft zu leisten gedachte *). Schon da lag überall der Begriff im

*) Es ist uns die Bemerkung Erdmanns („Leib und Seele" S. 23 f. und „Lehrbuch der Psychologie" §. 4.) nicht entgangen, daß er die genetische Methode nicht für die rechte philosophische, sondern wesentlich verschieden von der „dialektischen" halten müsse, indem sie den Gegenstand darstelle, nicht wie er sich „aus seinem ewigen Grunde entwickele", sondern nur wie er „aus seinen veranlassenden Ursachen" hervorgehe, die wesentlich verschieden und auch in der Betrachtung genau abzusondern seien von jenem. Er erläutert dies an den bestimmten Beispielen, daß der Staat, historisch betrachtet, entstanden sei aus gewaltthätiger Unterdrückung und Räubereien, hiermit also aus Unsittlichkeit, während der „ewige Ursprung" des Staates in der sittlichen und vernünftigen Natur des Menschen liege, dessen Begriff daher als nothwendig postulirt und deßwegen auch hervorgebracht werde: ebenso werde die genetische Betrachtung der Rechtsverhältnisse das persönliche Recht erst aus dem Begriffe des Staates hervorgehen lassen, während die dialektische Behandlung das abstrakte Recht als sich aufhebend in den concretern Begriff der Familie und des Staates nachzuweisen hätte. — Wir haben mit Absicht diese Beispiele angeführt, weil sich uns aus ihnen zu ergeben scheint, daß er etwas Anderes als genetische Methode bezeichnet, als was namentlich die weiterhin von uns angeführten Forscher darunter verstanden, zu denen man noch Carus den Jüngern in seinen „Vorlesungen über Psychologie" (1831),

Hintergrunde, daß die Seele (der Geist) ihrem Wesen nach die Eine und untheilbare sei, daß sie aber, wie alles Lebendige, an der Wechselwirkung mit einem ihr Andern, sie Afficirenden und dadurch Modificirenden, ein Mannigfaltiges aus sich entwickle, und

---

Fr. Vorländer in seinen „Grundlinien einer organischen Wissenschaft der Seele" (1841), selbst Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen" (1840) zählen kann, und was diese als genetische oder organische Entwicklung, Karl Weinholtz (in mehreren methodischen Schriften, vergl. auch Denselben in dieser Zeitschrift Bd. VIII. 2. S. 181. und seine letzte Schrift: „Die spekulative Methode und die natürliche Entwicklungsweise", Rostock 1843, besonders S. 251 ff.) als die natürliche oder stufige Entwicklungsweise der Sache bezeichnete. Alle diese Denker, — am Bewußtesten und Ausdrücklichsten der Letztgenannte mit der, wie uns dünkt, glücklich gewählten Bezeichnung einer „stufigen" Entwicklung (weil dieselbe ebenso die allgemeinen Stufen der Natur, wie die speciellern des organischen Lebens und der Entwicklung des Geistes zu charakterisiren taugt) — meinen denselben Gedanken, der auch dem ursprünglichen, in seiner Wahrheit gefaßten Hegel'schen Begriffe der Dialektik eigentlich zu Grunde liegt: daß die allgemeine und nothwendige Stufenfolge von Unterschieden und Verwandlungen, welche ein Gegenstand durchläuft, von der Wissenschaft getreu nachgebildet (was der empirischen Behandlung entsprechen würde), aber eben darum auch in seiner innern, aus dem Einheitsbegriff des Gegenstandes hervorgehenden Nothwendigkeit begriffen werden müsse (was man sonst das „Apriorische" genannt und im Gegensatze mit dem Empirischen der Spekulation vorbehalten hat): daß jeder Gegenstand demnach, wenn auch keineswegs eine „eigenthümliche Methode", wohl aber eine völlig eigenthümliche und freie Ausbildung jenes allgemeinen methodologischen Princips, seiner Natur und Entwicklung gemäß, bei sich führen müsse. Dies sehen wir als den alleinigen, aber entscheidenden Gewinn zu einer allgemeinen Verständigung über die wahre Methode an, wo es sodann auf die verschiedenen Bezeichnungen derselben weniger ankommen

so eine Stufenreihe von immer vollendetern, geistigern, d. h. ihrem Begriffe gemäßeren Zuständen durchschreite, deren jede untergeordnete die höhere bedingt und zugleich ihr als Grundlage dient, bis in dieser Selbstentwicklung der ganze Begriff des selbstbewußten Geistes erreicht, das Wesen (der Begriff) der menschlichen Seele verwirklicht ist.

Die allgemeine Idee einer solchen objektiven Entwicklungsgeschichte des Geistes wurde bestimmter zuerst angeregt durch den allgemeinen von Fichte's Wissenschaftslehre und von der Naturphilosophie ausgehenden Impuls, und Schellings „System des transscendentalen Idealismus" (1800) können wir als den ersten, ausgeführtesten Versuch einer solchen genetischen Geschichte des Selbstbewußtseins betrachten. Der ältere Carus (Psychologie, II Bde 1808), wiewohl seinem Werke die Vorstellung noch zu Grunde liegt, „daß die Seele das Unbekannte sei", bestrebt sich dennoch nicht minder, aus der Einheit des Subjektes mittelst seines Verhältnisses zu einem Andern, Afficirenden, die Mannigfaltigkeit seiner Zustände herzuleiten. Die Einheit ist das Gefühl, in welchem sich die Selbstheit concentrirt: die Mannigfaltigkeit entspringt aus dem Objekte und wird durch den Sinn hervorgerufen. Die Richtung auf das Objekt, der Trieb, sucht das Gefühl mit dem Objekte auszugleichen. — Dieser grundlegende Anfang wäre vortrefflich gewesen, wenn es Carus gelungen wäre, theils die reichlich abgestuften Gegensätze des Bewußtseins, welche er unterscheidet, aus jenen Grundbegriffen heraus abzuleiten, theils überhaupt aber der rechten Idee des Geistes in voller Klarheit sich zu bemächtigen. So fehlte diesem psychologischen Systeme bei hoffnungsvollem Ausgange die Mitte und das abschließende Ziel, während wir das noch gegenwärtig geltende

---

kann. Der Name „Dialektik" aber, besonders zusammengenommen mit dem ebenso wichtigen Begriffe der „Aufhebung" (im doppelten Sinne der Tilgung, wie der Aufbewahrung der Gegensätze) wird, wie weiter unten gezeigt werden soll, für die Wissenschaft vom Geiste immer von bezeichnender Wahrheit bleiben.

Verdienst des Werkes nicht verkennen, den reichsten psychologischen Stoff in wohlgesichteter Auswahl des Einzelnen geboten zu haben.

Christian Weiß verdienstvolles Werk: „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele“ (1811) halten wir der Zeit nach für die erste wissenschaftliche Grundlage einer genetischen Behandlung der Psychologie. Die vom Kant'schen Standpunkt zurückgebliebene Halbheit ist mit entschiedenem Bewußtsein überschritten: die Untersuchung wird auf das Grundwesen des Geistes gerichtet, und der Inhalt derselben besteht nur darin, den Geist in seiner Entwicklung durch bestimmte „nothwendige Bildungsstufen“ zu zeigen (die dem Verfasser an die Stelle der bisherigen Seelenvermögen treten), an welcher jenes Grundwesen desselben eben an den Tag kommt und sich verwirklicht. Die Mannigfaltigkeit entsteht ihm aus dem „Sinne“, durch die Umstimmung, welche das an sich selbstständige (substantiell-individuale) Wesen des Geistes durch äußere Affektionen erhält, der es aber um seiner Selbstständigkeit willen Rückwirkung entgegensetzt, um sich mit der Affektion in Ausgleichung oder gegen sie mit sich selbst in Uebereinstimmung zu setzen: es ist der „Trieb“, begehrend oder fliehend. So ist die Selbstständigkeit, das Substanzsein des Geistes die gemeinschaftliche Wurzel und Einheit jenes Grundgegensatzes des Sinnes und Triebes; aber weil der Geist beider Einheit ist, entwickelt er sich innerhalb ihrer, erhebt er sich von jenem zum Denken, von diesem zum Willen, in denen er erst eigentlicher (entwickelter) Geist ist.

Von hier an zeigte sich der Gedanke einer stufenmäßigen Entwicklung des an sich Einigen, untheilbaren Geisteswesens immer entschiedener, statt des sonst gewöhnlichen Begriffes entgegengesetzter Seelenvermögen. Steffens schrieb seine Anthropologie mit der analogen, aber umfassender gestellten Aufgabe, nachzuweisen, wie in den menschlichen Sinnen nach ihrem qualitativen Unterschiede die ganze Natur in's Subjektive erhoben und so dem Geiste, dem Bewußtsein entgegengebracht werde, wie überhaupt der Organismus und alle anthropologischen Vorbedingungen des

Geistes nicht etwa nur in Harmonie stehen mit dem Universum, sondern die **Einheit** aller seiner Thätigkeiten in einem individuellen Körper darstellen: wie der Mensch daher, leiblich als Schlußpunkt der Natur, und alle ihre Kräfte zur Einheit in sich verknüpfend, geistig der Anfang einer neuen, der Natur jenseitigen Entwicklung sei. **Steffens** hat, wie schon anderswo gezeigt worden, die große Bedeutung für seine Zeit, auch in diesem Gebiete das Princip der Individualität des Geistes, der Persönlichkeit, zum Mittelpunkte gemacht zu haben. Die entscheidende Bedeutung dieses Begriffes zur Fortbildung auch der gegenwärtigen Psychologie wird sich alsbald ergeben. — An die ähnlichen, populärer gewordenen Ansichten J. C. **Heinroths** (in seiner „Anthropologie" und „Psychologie als Selbsterkenntnißlehre") und G. H. **Schuberts** in seiner „Geschichte der Seele" bedarf nur erinnert zu werden: beide haben die Triplicität von Leib, Seele und Geist zum Hauptbegriffe gemacht, richtig nach unserer Ueberzeugung, sofern man darunter nicht drei Principe versteht, die zu einander kommen, sondern die Eine, untheilbare Geistesmonade, die zugleich lebendig oder seelisch ist, und eben dadurch es vermag leiblich zu werden, aus den chemischen Stoffen sich einen Außenleib zu erbauen.

VI.

Dies waren unmittelbar vor **Hegel** die zwar in vielem Betracht noch unbestimmten oder unausgeführten, aber leitenden Grundgedanken in der Psychologie. Hierzu trat nun **Hegel** selbst mit dem schärfern Bewußtsein von der Grundform der philosophischen Methode und von den verändernden Bedingungen, welche sie auch für die Psychologie mitbringen mußte. Dialektik wurde sie genannt, weil sie durch Ueberwindung und Vermittlung von Gegensätzen sich fortbewegt, die aber nicht Ergebniß der methodischen Behandlung oder gemachte Distinktionen sein sollen, sondern in der Natur des betrachteten Gegenstandes selber liegen müssen. Der wichtige Begriff der Aufhebung, der absoluten Negativität, als Negation der Negation, kam dazu, worin sehr glücklich die eigentliche Macht des Geistes, die ideelle, bewahrende Natur des Bewußtseins bezeich-

net ist. Die untergeordneten Stufen desselben sind zunächst entgegengesetzt den höhern: Empfinden ist nicht Vorstellen, Wahrnehmen nicht Denken, und umgekehrt. Aber das Untergeordnete, weil es Moment des Geistes ist, tritt in den höhern Zustand des Bewußtseins mithinüber, ist ihm immanent und dadurch in ihm „aufgehoben", zugleich aber in eine bewußtere, verklärtere Einheit aufgenommen und darin bewahrt. Die allgemeine Macht aber, in diese Gegensätze und Partikularitäten des eigenen Daseins sich zu entäußern, in jede völlig einzugehen und in freier Idealität dennoch zugleich über ihr zu bleiben, — diese ist das Wesen des Geistes, der Potenz nach einfach, in seiner Verwirklichung mannigfaltig; darin aber ein objektives System, eine in ihrer Mannigfaltigkeit sich nie verlierende, sondern alle ihre Gegensätze zum Ganzen ihrer eigenen Wirklichkeit zusammenfassende Einheit.

Dieser im Allgemeinsten festgestellte Begriff des Geistes, so wie der daraus sich ergebende allgemeine Charakter psychologischer Methodik darf nun nicht aufgegeben werden, wenn die Wissenschaft einer schon erworbenen Errungenschaft der Wahrheit nicht wieder verlustig gehen soll. Die Exnerschen oder ähnliche Vorschläge zur Behandlung der Psychologie würden daher keine Fortschritte, sondern, wie wir fürchten, die wesentlichsten Rückschritte veranlassen. Indeß scheinen überhaupt zu solchen Rückschritten in der Wissenschaft die bloßen Gegner der Hegel'schen Philosophie, die, welche Alles an ihr verkehrt und nur ihr Gegentheil richtig finden, auf das Kräftigste entschlossen. Diesen sich ebenso entschieden zu widersetzen, wie es bisher von uns gegen den ausschließlichen Hegelianismus geschehen, ist es volle Zeit. Jenen unter sich selbst sehr verschiedenen Rathschlägen nämlich folgend, würde die Philosophie das kaum errungene Bewußtsein wieder verlieren, wie überhaupt in ihr sicher und objektiv fortzuschreiten sei; sie würde sich wieder in der willkührlichsten Anarchie und in überflüssigen Wiederholungen verirren, die aus jeder bloßen Reaktion, aus jeder Desorientirung über das wahrhaft erlangte Gesammtresultat hervorgehen.

Damit steht indeß nicht im Widerspruche unser weiteres Bekenntniß, daß von den Resultaten der Hegel'schen Psychologie im Einzelnen kaum vielleicht ein Stein auf dem andern bleiben möchte, daß auch die besondere methodische Anordnung völlig umgeschmolzen werden müsse, indem, wie wir vorläufig schon gezeigt, die tiefe allgegenwärtige Einheit, mit welcher auf allen Stufen des Geistes in eigenthümlicher Weise Erkennen, Fühlen und Wollen sich durchdringen, nicht, wie bei Hegel, durch eine einfache dialektische Reihe, sondern nur durch die Dreiheit paralleler Reihen zu einer wahren, objektiven Darstellung gelangen kann.

Aber noch ein tiefer greifender Grundmangel seiner Psychologie ist nachzuweisen. Hegel hat nur die metaphysische Kategorie des Geistes gefunden; und so sehr wir ihm dies so eben zum Verdienste angerechnet haben, so wird daraus doch zugleich erst das durchgreifende Versäumniß seiner Psychologie verständlich, welches freilich bisher weder von seinen Commentatoren, noch von den Gegnern, in seiner Eigentlichkeit erkannt worden ist, — daß er, auch in ihr mit der bloß metaphysischen Auffassung sich begnügend, nicht bis zum Begriffe des realen Geistes hindurchdrang, ja daß er diese Frage ganz unberührt stehen ließ, als ob dies Problem nicht ein anderes und besonders zu behandelndes sei!

Wir erklären dies näher. Wie er, in seiner Logik vom Sein anhebend, damit alles Seiende schon einbegriffen zu haben meinte, wie er deßhalb kein Seiendes anerkennt, als nur „das absolute Sein", weil nämlich ihm (mit Recht) das Sein als erstes metaphysisches Prädikat des Absoluten gilt — womit aber über die Frage nach dem Wesen des real Seienden noch gar Nichts präjudicirt ist: — wie er in der Naturphilosophie, sobald er an das Lebendige kommt, ebenso nur von einem „Leben" weiß, das lebendige Individuum aber, als ob sich dies von selbst verstände, deßhalb nur für die wechselnden, vergänglichen Erscheinungen jenes (All-) Lebens hält — während, an sich selbst und der allgemeinen Natur der Begriffe nach, der Begriff: „Leben" nur das allgemeine Prädikat gewisser, anderweitig zu suchen-

der und zugleich zu untersuchender realer Substanzen sein kann: — völlig ebenso kommt er auch in seiner Lehre vom „subjektiven Geiste" über jene allgemeine Kategorie des Geistes, über die ebenso allgemeinen Prädikate des Denkens und Wollens, als des wahrhaft Substantiellen jenes „Geistes", nicht hinaus.

So wenig, wie dort, läßt er auch hier die Unterscheidung sich beigehen, daß der reale, der Menschengeist, ein Mehr sein könne, ja sein müsse, als jene bloß allgemeine Kategorie, die lediglich vielmehr als gemeingültiges Grundprädikat aller realen Substanzen zu gelten hätte, denen der Charakter der Geistigkeit beigelegt werden muß. Und ganz auf gleiche Weise, wie dort, überspringt er völlig auch diese Frage. Weil er nur von der Kategorie, vom allgemeinen Geiste, Kunde nimmt, ist ihm zugleich damit entschieden die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes, und aus dem gleichen Grunde, warum das Einzel-Lebendige nur die vorübergehende Erscheinung des Alllebens sein soll, ist ihm auch der endliche Geist an sich selbst ein Mark- und Bestandloses, nur Moment im Processe des Allgeistes; kurz auch hier bleibt es für Hegel bei der sonst schon nachgewiesenen Hypostasirung metaphysischer Kategorieen, die, statt allgemeine Prädikate des Realen zu sein, wie es ihre ursprüngliche und einzig wahre Bedeutung zu sein schiene, in ihrer abstrakten Reinheit vielmehr das Reale selbst sein und alle Bestimmungen im Realen hervorbringen sollen, während gerade von dieser Seite aus, an der realen Wirklichkeit des Geistes, an den durchgreifenden, bis in die tiefste Wurzel geistiger Individualität hereinreichenden Unterschieden desselben, überhaupt sich entscheiden kann, ob jenes ganze Hegel'sche Erkenntnißprincip ein zureichendes sei, ob es nicht von hier aus auch nach Rückwärts, nach seiner Logik oder Metaphysik hin, sich auflöse?

Man sieht, die Frage ist grundentscheidend, nicht blos für die Psychologie selber, sondern, wenn sie an dieser zum klaren Abschluß gekommen, allgemeiner noch für das ganze Verhältniß des Metaphysischen zum Realen. Aber man irrt, wenn man glaubt, daß Hegel durch sein Princip in irgend einer Weise über sie ab-

geschlossen hätte: er hat ihr eigentliches Gebiet nirgends berührt, nicht einmal zum Bewußtsein gebracht, um was es in der ganzen Frage sich handelt; seine Philosophie, so wie sie von ihm hinterlassen worden, existirt in ihrer Eigenthümlichkeit nur dadurch, daß diese Untersuchung vielmehr übersprungen wird. Dies System zeigt nicht den Sieg des Allgemeinen über das Individuelle, des Metaphysischen über das Reale und Concrete, wie wenn das Letztere als das Nichtige und nur Scheinende, jenes als das allein Wahre erwiesen worden wäre: es ist lediglich das Ignoriren des ganzen Unterschiedes, das Nichteingehen auf denselben, welches jenes Resultat wahrhaft durch eine „Faulheit der Vernunft" zu Wege gebracht hat. Auch in seiner Lehre vom Geiste ist Hegel über die blos metaphysische Grundlage nicht hinausgekommen, und Alle, welche bisher von diesen Prämissen aus über ganz concrete Fragen der Psychologie entscheiden wollten, bis auf die Unsterblichkeit des individuellen Geistes, welche sie aus solchen Voraussetzungen entweder beweisen (Göschel und A.) oder widerlegen zu können meinten (Strauß und die Seinigen): alle diese befinden sich in einem principiellen Irrthume. Wie vermöchten doch aus dergleichen metaphysischen Allgemeinheiten so concrete Bestimmungen herausgeklaubt zu werden, welche nur auf dem Wege der Induktion und Analogie, mit Vergleichung und Erwägung alles Thatsächlichen, welches selbst empirisch noch lange nicht vollständig genug festgestellt ist, in langsam sich fortbildender Erforschung des Wesens des Geistes ermittelt werden können? Dies und Aehnliches haben wir ihnen zwar schon vor zehn Jahren nachgewiesen; aber, so klar und unabweislich es ist, hat es natürlich bei den Männern des „reinen Begriffes" nicht viel verfangen können.

Anmerkung. Gewiß hat die nüchterne Verstandesklarheit, mit welcher Strauß in seiner „christlichen Glaubenslehre" (II. §§. 109. 110.) die Versuche beleuchtet, aus dergleichen blos spekulativen, d. h. metaphysischen Begriffen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele darzuthun, einer überzeugenden Wirkung nicht verfehlen können. Hätte er jedoch auch hier gründlich auf den Kern dringen wollen, so müßte er sogleich sich selbst und seine

vermeintlichen Gegenbeweise mit einschließen in jene Gesammtwiderlegung; denn es ist nicht minder eine nur metaphysische Grundlage, auf welcher diese beruhen, und auch hier ist die gleiche, nur vom entgegengesetzten Ende herkommende petitio principii wirksam, durch die er seinerseits die Substanzlosigkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit des individuellen Geistes zu zeigen sucht.

Göschel glaubte die Unsterblichkeit aus folgendem Grunde erwiesen zu haben: Der menschliche Geist ist unvergänglich, weil das Substantielle in ihm, — der absolute Begriff, das Denken, — die unendliche Macht der Negativität ist, die damit auch dem einzelnen Subjekte in den eigenen Unterschieden und in seinem Anderswerden das Vermögen verleiht, unendlich überzugreifen über dieselben, und so die Selbstheit und Dieselbigkeit in ihnen ihm bewahrt. Hier wird mit Recht von Strauß der Zirkel aufgezeigt, daß man bei diesem Beweise schon stillschweigend voraussetze, was erst bewiesen werden solle: man hat eben erst zu zeigen, daß jene Unterschiede und das Anderswerden, in welchen die negative Macht des absoluten Begriffes sich ewig erhält, in der That die am einzelnen Subjekte hervortretenden Unterschiede sind, das ewige Sicherhalten aber dem einzelnen Subjekte selber zukomme, und es mit dem absoluten Begriffe zusammenfalle, während auf dem Standpunkte, der Göscheln mit seinem Gegner gemeinschaftlich ist, die entgegengesetzte Auffassung ebenso denkbar ist, das einzelne Subjekt sammt seinen Unterschieden aus dem unendlichen Anderswerden des absoluten Begriffes selber hervorgehen zu lassen, wo dann für die Unvergänglichkeit des erstern von hier aus überhaupt Nichts bewiesen worden ist. Kurz, was vor allen Dingen zu beweisen wäre, und was von Göschel eben nicht bewiesen ist, wäre die Substantialität des endlichen Geistes. Ist diese jedoch einmal festgestellt, aus andern Prämissen, als die diesem ganzen Begriffsumkreise zugänglich sind: so ergäbe sich dann wohl aus ihr die weitere Folgerung, daß er auch an der allgemeinen Natur des Geistes theilhabe, über jedes eigene Anderswerden hinüberzugreifen und aus allen Selbstentäußerungen sich herzustellen. Es wäre dieser letztere Gedanke, auf jenes allgemeine Fundament

gestützt, zwar keineswegs schon ein Beweis für die Unsterblichkeit, aber wenigstens die allgemein metaphysische Grundlage zu einem solchen, der, wie gesagt, nur auf dem Grunde concreter empirischer Beobachtung, von empirischen Analogieen getragen, sich versuchen läßt. Göschels apriorischer Beweis bleibt daher unbegründet und unvollständig, und muß seinem Principe nach es bleiben; ganz dasselbe gilt aber auch von den Gegenbeweisen auf gleicher Grundlage!

Umgekehrt nämlich folgert Strauß mit dem ganzen Chore der links Stehenden aus Hegels Schule (a. a. O. S. 731.): „Weil der Geist zunächst nur das Allgemeine ist", — (woher anders weiß er dies, als blos daher, weil Hegel jene metaphysische Kategorie des Geistes, eben unbewiesener Weise, — hypostasirt hat?) — „weil er daher (?) individueller wird nur, sofern er in die partikulären Bestimmungen eingeht, welche die einzelne organische Individualität ausmachen": — (woher weiß ferner Strauß, oder wie hat er bewiesen, daß das Individualisirende der Geister blos ihre organischen Unterschiede sind?) — „so ist mit dem Verschwinden dieser organischen Individualität, welche sich im Tode vollzieht, auch der einzelne Geist aufgehoben: ewig, unsterblich ist nur der allgemeine, indem er in's Unendliche hin geistige Individuen hervorbringt." (Auch diese letztere Lieblingswendung, welche man in diesem ganzen Forscherkreise zu wiederholen nicht müde wird, ist, näher erwogen, höchst mystisch und unverständlich! Welcher weitern, hier überall noch fehlenden Vermittlungen, welcher tiefern Begründung bedürfte es, um diesen Gedanken überhaupt nur verständlich zu machen, der sodann zunächst blos eine der möglichen Hypothesen neben andern bleiben würde, — bis er bewiesen ist! Was soll es heißen: der allgemeine Geist — dies verblasene, nebliche Abstraktum, welches selber, zur Wirklichkeit hypostasirt, in einen Widerspruch umschlägt, — bringe „in's Unendliche" geistige Individuen hervor? — bringe sie hervor, entweder aus dem Nichts — was vollends der absolute Widerspruch wäre, — oder aus der Präexistenz der eigenen Schöpferfülle, wo er sie

dann weder hervorzubringen bedürfte, noch es vermöchte, weil sie dann ja schon existiren? Man sieht, daß der bekannte Begriff eines Uebergangs aus dem Idealen in's Reale, aus der Potenz in den actus, wonach das schon Existirende nur in die äußere Erscheinung, in das Werden tritt, auf höchst unklare Weise hier verwechselt wird mit dem Begriffe primitiver Entstehung und eigentlichen Hervorgebrachtwerdens. Dennoch soll sich in diesem unendlichen Hervorbringen endlicher Geister ein teleologischer Proceß, ein Fortschritt vollziehen, indem in ihnen der allgemeine Geist immer tiefer sich anschaut und zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Wie kann es jedoch genügen, ihn als nur allgemeinen Geist zu denken, wenn ihm bei seinem Thun zugleich Zweck, Absicht und Ziel beigelegt wird? Und zuletzt noch: wenn ein Ziel vom absoluten Wesen durch Schöpferthätigkeit erreicht werden soll, ist es nicht schlechthin widersprechend, dies Hervorbringen als ein „in's Unendliche" Gehendes, d. h. nie völlig erreichtes zu bezeichnen? Schließt nicht überhaupt der Begriff einer Totalität, eines geschlossenen Universum, jede Vorstellung jener schlechten Unendlichkeit aus, die wir hier immer wieder, obwohl, wie wir meinten, principiell widerlegt, auftauchen sehen? Dies nur einige der Widersprüche und Lücken, welche zu heben sind, um diese ganze Ansicht — nicht zu beweisen, sondern vorerst zum klaren Gedanken zu erheben. Daß es hierzu zugleich eines tiefern Eingehens auf allgemein metaphysische Prämissen, überhaupt einer ausgebildetern Metaphysik bedürfe, als die Hegel'sche in diesen Theilen ist, kann der Inhalt der obigen Fragen schon andeuten. Indeß wäre damit überhaupt nur bewiesen, daß das ganze philosophische Fundament jenes theologischen Werkes lose und lückenhaft sei).

Ueberhaupt, sagt Strauß ferner (S. 726. 27), versetzt die — Spinosisch-Hegel'sche — spekulative Weltansicht das Substantielle nicht in die Einzelwesen, sondern jenseits ihrer in den absoluten Geist, zu welchem sich die Individuen, als wechselnde, mithin wie entstandene, so auch vergängliche Accidentien, als vorübergehende Aktionen seiner immanenten Negativität verhalten. Diese historische Berichterstattung, so richtig sie ist, trägt jedoch

nicht das Kleinste dazu bei, in der That zu erweisen, worauf es hier ankommt, nämlich die völlige Substanzlosigkeit des endlichen Geistes.

So sehen wir denn, daß Strauß sammt allen hierin mit ihm Gleichdenkenden, nur nach der entgegengesetzten Seite hin, in denselben Fehler verfallen ist, welchen er an Göschel so energisch gerügt hat: auch er legt, was er zu beweisen gedenkt und bewiesen zu haben meint, den Prämissen des Beweises verborgener Weise unter, und glaubt es dann erst durch den Beweis erhärtet zu haben. Er setzt voraus für diesen Beweis der Sterblichkeit, daß das Substantielle überall nur das Allgemeine, alles Individuelle ein Nichtiges, Vergängliches sei, setzt also voraus die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes, und folgert sodann daraus — idem per idem — die Endlichkeit und Vergänglichkeit desselben, d. h. sagt in Form der Folgerung nur dasselbe, was er für sie vorausgesetzt. Kurz — umgekehrt wie bei Göschel — was vorerst zu beweisen wäre, die Substanzlosigkeit des einzelnen Geistes, die Behauptung, daß das Individualisirende in ihm lediglich das Organische, die mit dem Leibe gesetzten Unterschiede seien — dies hat er eben nicht bewiesen, dies ist überhaupt noch nicht erwiesen, die ganze Frage in dieser Bestimmtheit noch nicht angeregt und zur Aufgabe der Psychologie gemacht worden.

Wäre aber in der That jene Prämisse schon dargethan: so hätte man damit doch erst nur den Anfang des Beweises angetreten und ganz andere Zwischenfragen wären noch zu erledigen. Denn selbst vorausgesetzt, daß eine metaphysische Weltansicht für gründlich und erschöpfend gehalten werden könnte, nach welcher das Leben des absoluten Geistes nur „im unendlichen Hervorbringen individueller Geister" bestehen soll: so läßt dieselbe, an sich betrachtet, wiederum die doppelte Auslegung zu, daß diese Individualitäten entweder ein geschlossenes und in sich vollendetes Geisterreich ausmachen, selber also als ewig, und ewig dieselben zu denken wären, oder daß sie andere und immer andere, stets entstehende und wieder vergehende seien in's Unendliche hin. Für

welche dieser beiden, mit den metaphysischen Prämissen über die Unsterblichkeitsfrage innig zusammenhangenden Weltansichten man sich entscheide, hängt offenbar von ganz andern Untersuchungen ab, als die bisherige Metaphysik, besonders die im Umkreise jener Denker übliche, noch berührt hat. Zugleich aber ergiebt sich, daß, wie die Metaphysik unstreitig auf die Grundauffassung des psychologischen Problemes, so umgekehrt die concrete Betrachtung des Wesens des Geistes in der Psychologie die wesentlichste Rückwirkung haben müsse auf Lösung jener metaphysischen Doppelfrage. Aber beide Auskunftsweisen auch nur obenhin betrachtet, wird derjenige, welcher die Begrifflosigkeit eines jeden solchen Auslaufens in das „schlechte Unendliche" ein für allemal sich klar gemacht hat, wie sie auch hier wieder uns geboten wird in der behaupteten Hervorbringung von Geisterindividuen in's Unendliche, sich schwerlich entschließen können, für diese Seite der Frage sich zu entscheiden, sondern, so gewiß das Universum, als Abdruck der absoluten Vernunft, nur als ein geschlossenes, in sich vollendetes, gedacht werden kann, in welchem ein Neuentstehen in's Unendliche hin völlig sinnlos wäre, wird er diese krude, dem rohsinnlichen Anschein abgeschöpfte Vorstellung auch hier, und hier vorzugsweise, fern halten. Gewiß ist es übrigens keine der geringsten Incongruenzen und Widersprüche der hier beleuchteten Denkart, daß dieselbe, während sie nicht müde wird, Kanten sein begriffloses Verfallen in das schlecht Unendliche vorzurücken, indem er die Vollendung des gegenwärtigen Weltdaseins erst in ein Jenseits verschiebe, auf eine weit entscheidendere Weise sogar in den Widerspruch verfällt, die Schöpfung in ihrem wesentlichsten Theile, dem Geisterreiche, überhaupt niemals enden lassen zu wollen.

In Summa möchte sich gezeigt haben, — und diese Evidenz ist es, die wir beabsichtigen, — daß überhaupt mit bloßer Metaphysik, mit jenen Allgemeinbegriffen an Erledigung so inhalts- und beziehungsreicher Fragen, wie Substantialität oder Nichtsubstantialität des individuellen Geistes, wie Vergänglichkeit oder Nichtvergänglichkeit desselben innerhalb seiner unmittelbaren Lebenserscheinung, gar nicht heranzukommen sei. Diese Einsicht zu-

nächst wollte meine, auch von Strauß in seinem Werke (§. 108. S. 715 ff.) angezogene Schrift „über die Persönlichkeit und individuelle Fortdauer" erwecken; sie wollte die ganze Frage aus dem Kreise blos metaphysischer Kategorieen und allgemeiner, auch ethischer oder religiöser, Betrachtungen hinwegrücken auf das Gebiet empirischer Induktion und Analogieen. Daß jedoch in diesem Gebiete überhaupt, also auch in Bezug auf die besondere Frage nach der Fortdauer des Menschen, kein Beweis „aus spekulativer Nothwendigkeit" geführt werden könne — nicht für dieselbe, aber ebenso wenig auch gegen sie — wußte der Verfasser so gut, daß er gerade dies in's Licht zu setzen für eine Hauptaufgabe des kritischen Theiles seiner Schrift ansah.

Dennoch hat man von jener Seite her die für den Begriff der Fortdauer dort aufgestellten allgemeinen Analogieen der Natur und des geistigen Lebens, wie beide in wirklicher Erscheinung vor uns liegen, und wie, sie weiter zu verfolgen und im Einzelnen durchzuführen, als die noch lange nicht vollendete Aufgabe der künftigen spekulativen, wie empirischen Wissenschaft bezeichnet worden ist, — im Sinne abstrakter Begriffsmäßigkeit genommen und auch in ihnen den Versuch einer dialektischen Entwicklung, eine auf sofortige Vollendung Anspruch machende Demonstration in Hegel'schem Sinne gesehen, und dafür die nöthigen Ingredienzien in ihnen vermißt: — mit vollem Rechte, und wir selber sind gleicher Meinung; aber wir lehnen die ganze Umdeutung unseres Verfahrens ab. Es ist vielmehr gezeigt worden, daß überhaupt nicht aus reinen Begriffen von Leben, Seele, Geist, und aus einer vermeintlichen immanenten Nothwendigkeit in denselben, sondern aus empirischer Betrachtung ihrer gesammten Erscheinung ihr concretes Wesen erkannt und das Fundament auch jener Untersuchung gelegt werden müsse, die jedoch, als künftige überempirische Zustände betreffend, niemals die Evidenz einer erwiesenen Thatsächlichkeit erhalten können. Und dennoch — daß die aus gleich abstrakter Auffassung geschöpften Gegengründe entkräftet sind, daß sich die gewohnten Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Fortdauer, nach pantheistischen wie nach naturalistischen Prämissen,

als bedeutungslos und nichtig gezeigt haben, daß also wenigstens das Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten Ansichten hergestellt ist, bis zur künftigen, auf einen neuen philosophischen Bildungsstandpunkt zu gründenden Entscheidung: — sollte diese Einsicht nicht für sich schon als ein Fortschritt, als allgemein förderliche Orientirung betrachtet werden dürfen?

Bei dem Allen wird dies Problem für die Philosophie immer vom tiefsten, erregendsten Interesse bleiben; ja es wird eine durchgreifende Lebensfrage für sie sein, nach welcher Seite hin sie sich darüber entscheide. Man hat neuerdings in wiederholten Ausführungen darauf hingewiesen, daß es für die ächte Moralität von keinem Einflusse sein könne, ob man sich philosophisch für oder gegen die Unsterblichkeit erkläre. Wir treten, die Frage so gefaßt, dieser Behauptung völlig bei: — die ächt sittliche Gesinnung und die aus ihr entspringende reine Neigung, ihr zu folgen, gehört ebenso zum Wesen des Geistes und thut ebenso allein ihm Genüge ohne alle Nebenabsichten und Erfolge, wie etwa der intellektuelle oder ästhetische Genius in dem aus seinem Innern hervorquellenden Thun die vollgenügende Lust findet; und wie bei diesem von keinem Gebote oder Verbote die Rede sein kann, so sollte eigentlich auch dort dieser Begriff nicht als der wesentliche und charakteristische gelten. Und dies ist zum Theil schon erkannt worden: die spekulative Ethik in ihrer neuern Entwicklung hat die Form des Gebotes und Verbotes mit Recht als eine nur untergeordnete Gestalt der Sittlichkeit nachgewiesen.

Dennoch liegt in der ganzen Verknüpfung jener Begriffe und in dem Verhältnisse, welches man ihnen darin zum Probleme der Fortdauer gegeben hat, etwas Dürftiges und Enges: ja es läßt eine gewisse Beschränktheit der Auffassung, oder, noch eigentlicher vielleicht, eine sophistische Entstellung nicht verkennen, wenn man in dem Bestreben der bisherigen Theologie und Moral, die Begriffe der Sittlichkeit und Tugend mit dem der Fortdauer in Verbindung zu bringen, nichts Höheres zu finden weiß, denn nur das gemeine Bestreben, dem sinnlichen Menschen durch Vorspieglung künftigen Lohnes oder künftiger Bestrafung die sonst fehlenden

Motive der Sittlichkeit lebendig zu erhalten, nicht einen tiefen, wenn auch ungeläuterten, dennoch die entgegengesetzte Ansicht mit Recht von sich stoßenden Vernunftinstinkt. Der wahre, tiefer liegende Grund jener Verbindung ist vielmehr derselbe, welcher auch für jede philosophische Weltansicht die Frage nach der Fortdauer des menschlichen Geistes zu einer principiell-entscheidenden macht. Ist der endliche Geist *substanzlos*? Hat auch im höchsten Gebiete der Freiheit und sittlichen Selbstthat nur das *Allgemeine* Wahrheit; ist dies das *allein* darin Wirksame und Reale? Giebt es daher kein *geistig* Individuales und eigen Geartetes; also überhaupt nur *Freiheit*, als universal geistige Macht, völlig in gleichem Sinne, wie das Denken gefaßt wird, — kein *Freies*, aus innerer centraler Eigenheit her sich Entscheidendes? Daß dies eine Principienfrage durchgreifendster Art ist, die, je nachdem man sich über sie entscheidet, auch in alle einzelnen Theile der Philosophie des Geistes entgegengesetzte Resultate hineinbringen muß, erkennt Jeder. Hat man aber einmal die fundamentale Unzulänglichkeit der ersten Ansicht sich erwiesen, hat man zugleich durch allgemein metaphysische Begründung in der entgegengesetzten feste Wurzel gefaßt: so kann man sich nicht bergen, daß auch in Betreff jener besondern Frage ein unversöhnlicher Widerstreit zwischen beiden Weltansichten zurückbleiben müsse. In jener kann für den Begriff einer Fortdauer des individuellen Geistes gar kein Raum übrig bleiben, weil nach ihr ein Dauerndes nirgends überhaupt im Individuellen zu finden ist. Ist man dagegen aus metaphysischen Prämissen auf die Nothwendigkeit des Begriffes endlicher Substantialität gekommen; hat man zugleich durch gründliche psychologische Ausführung sich bewiesen, daß der menschliche Geist gerade aus seinem *geistigen* Principe her den Quell seiner Individualität schöpfe, und daß von ihm aus das Individualisirende sich auch auf den Organismus erstrecke und in diesem sich auspräge, wie daher die oben vernommene Behauptung völlig erfahrungswidrig sei, „daß das Individuelle im Menschen *bloß in seinen organischen Unterschieden liege*“: dann wird auch — und dann *gewiß* — das Interesse an jener Frage wieder

erwachen, weil sie durch das Ganze dieser Weltansicht gefordert ist. Das ist die rechte metaphysische Behandlung dieses Problemes, dies auch der Antheil, den die gesammte theoretische Philosophie an der Lösung derselben zu nehmen hat, daß sie von allen Seiten, metaphysisch, wie physiologisch und psychologisch, die Substantialität, Idealität und innere Unverwüstlichkeit des menschlichen Geistes zeigt, seinen sämmtlichen empirischen Bethätigungen gegenüber.

Seine Fortdauer ebenso sehr, wie seine in irgend einem Sinne anzunehmende Vordauer (Präexistenz: — nach dieser Seite hin haben sich die bisherigen Untersuchungen beinahe noch gar nicht gewendet; sie hätten an das Problem der Zeugung anzuknüpfen, das höchste der Physiologie, zu dessen Lösung es einer schon vollendeten Lehre vom Leben bedürfte; denn Lösung dieses Problems ist es nicht, wenn man auch, worin es die neuern Untersuchungen zu großer Vollständigkeit gebracht haben, die bei der Zeugung stattfindenden äußerlichen Hergänge bis in's Kleinste nachweisen kann): — diese beiden gegenseitig sich fordernden Begriffe müssen in der gesammten Konsequenz einer Weltansicht begründet sein, in welcher es vor allen Dingen als der größte Widerspruch erkannt wird, daß ein qualitativ Eigenthümliches, Eigengeartetes, überhaupt neu entstehen, ebenso verschwinden oder vernichtet werden könne.

Aber hiermit sind, wie schon bemerkt, nur die ersten Prämissen zur Erledigung jener Frage gegeben: über die metaphysische Denkbarkeit oder sogar die allgemeine Nothwendigkeit einer Fortdauer hinaus muß auch die Frage nach dem Wie, nach ihrer nähern Beschaffenheit in Anregung kommen. Hier ist es gleichfalls ein physiologisch-anthropologisches Problem, welches zunächst uns entgegenkommt: was der Tod sei, und welcher Leib es eigentlich ist, der vom Tode ergriffen und in ihm zerstört werde? In dieser Beziehung ist die Physiologie schon völlig im Stande, den Satz auszusprechen: daß die den Leib erbauende organische Kraft (die in ihm sich verwirklichende Idee des individuellen Lebens) nicht vom Tode berührt werden kann, daß sie bei diesem Hergange nur die Wirksamkeit auf ihr Produkt, den Leib, fallen läßt, sich

in die Latenz zurückzieht. Aus diesem großen und bedeutungsvollen Satze ergäbe sich zunächst aber nur die universale Unverwüstlichkeit der lebendigen Substanzen, nicht was wir Unsterblichkeit nennen; und überhaupt wird nach dieser Seite hin der Faden der Untersuchung bald abreißen müssen, weil es uns nicht gelingen kann, in die subjektive Innerlichkeit der Thiere, der nächsten Repräsentanten jenes Princips, gehörig einzudringen. Aber im Menschen tritt zu ihm ein neues, bewußtmachendes Princip hinzu, welches sich ebenso an der den Leib organisirenden Kraft verwirklicht, und mittelst ihrer sich herauslebt, wie diese an der chemischen Stoffwelt, aus der sie ihren Leib producirt. In jenes vermögen wir nun selbstbetrachtend völlig einzudringen; das Geheimniß unseres Innern, das Verhältniß unseres Diesseits zu unserer Jenseitigkeit muß hier thatsächlich zu lesen sein, aus den normalen, wie den anomalen Zügen sich entdecken lassen, welche der Menschengeist in seiner extensiven und intensiven Selbstgegebenheit uns vor Augen legt. Dies ist der langsam zu gewinnende, aber in sich festgegründete Weg für alle Probleme des Geistes, und so auch für dieses.

Damit glaube ich auf den Standpunkt meiner Schrift über Persönlichkeit und individuelle Fortdauer zurückgeführt zu haben, die eher alles Andere ist, als, wofür diese Kritik sie gehalten, eine apriorisirende Dialektik aus reinen Begriffen.

(Beschluß im nächsten Hefte.)

Eine physiologische Ansicht von den sittlichen Dingen.

Von

Dr. Romang,

Pfarrer zu Därstetten im Canton Bern *).

J'ai cru qu'on devoit traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale. Helvétius de l'esprit.

Von Sokrates sagt Cicero, er zuerst habe die Philosophie aus dem Himmel herabgerufen, ihr in den Städten ihren Ort angewiesen, sie auch in die Privatwohnungen eingeführt, und sie genöthigt, über das menschliche Leben, die Sitten, und das Gute und Böse Untersuchungen anzustellen **). Beinahe sollte man in unserm Zeitalter wünschen, daß Sokrates wiederkehrte, und der Philosophie zum zweiten Mal eine solche Richtung gäbe, denn wohl noch weiter, als der Himmel, in welchem sie sich vor Sokrates mit den Bewegungen der Gestirne beschäftigte, von der Erde entfernt ist, ist sie in der neuern Zeit von dem menschlichen Leben, von der Untersuchung des Guten und Bösen abgekommen, wenn doch jenes Land der Mütter, wo es selbst dem in allen menschlichen Dingen wohlerfahrenen Faust unheimlich zu Muthe ward, erklärt worden ist als das Gebiet der abstrakten Kategorieen, also ganz eigentlich der neuern deutschen Philosophie. In der Vernachlässigung der ethischen Seite zeigt sich aber nicht nur eine partielle Unvollendung der gegenwärtigen Philosophie, sondern dieselbe gereicht ihr auch auf dem Gebiete, wo sie sich der ausgezeichnetsten Leistungen rühmt, zum offenbaren und großen Schaden.

Es ist aber auch bereits der Ruf laut geworden, welcher die Philosophie zur Untersuchung über das Gute und Böse zurückfüh-

---

*) Vergl. Zeitschrift Bd. VII. Heft 2. S. 173.

**) Tusc. V, 4.

ren will. Die Ethik von Harleß hat freilich ihre Bedeutung nicht als philosophische Bearbeitung des Gegenstandes, doch wird sie dazu beitragen, das wissenschaftliche Interesse auf diese Dinge hinzuleiten. Der Magus, welcher versprochen hat, die Philosophie wieder zurecht zu bringen, scheint allerdings jetzt des Guten und Bösen weit mehr Rechnung zu tragen, als früher. Und in unserer Zeitschrift ist, nachdem sie schon früher einen beachtenswerthen Artikel über die ethischen Kategorieen *) mitgetheilt hatte, ganz neuerlich auf eine Weise von dem gegenwärtigen Zustande der praktischen Philosophie gehandelt worden, daß wir nicht, wie sonst unerläßlich gewesen sein würde, uns sorgfältig zu rechtfertigen brauchen, wenn wir es unternehmen, in einer, freilich nur unvollständigen, Skizze eine eigene Auffassung der sittlichen Dinge vorzulegen.

Nach unserer schon in einer andern Abhandlung **) ausgesprochenen Ueberzeugung ist es, bei dem gegenwärtigen Zustande des Wissens, für eine Untersuchung, die sich nicht in das Gebiet einer bestimmten Schule eingränzen, sondern überhaupt mit dem für solche Verhandlungen reifgewordenen Bewußtsein sich in Rapport setzen möchte, nicht der angemessenste Anfang, von einem bestimmten philosophischen Systeme auszugehen. Denn gesetzt auch, die Anfänge der besondern Wissenschaft wären in einem allgemeinen wissenschaftlichen Systeme bereits soweit entwickelt, daß die richtigste Bearbeitung derselben nicht von vorn anzufangen, sondern nur auf dem bereits für alle Zeit gelegten Grunde fortzubauen hätte; so hat sich doch kein System die allgemeine Anerkennung errungen, welche vorausgehen müßte, wenn ohne weiteres an ihre Sätze, als an unbestrittene Axiome, angeknüpft werden sollte.

Wer aber auf jede solche Anknüpfung verzichtet, wird seine Untersuchung mit einer möglichst auf den Gegenstand sich concentrirenden und in denselben sich versenkenden Besinnung anfangen, und sie dann von dem Anfangspunkte der sich dem un-

*) Band VIII. Heft 2.

**) System der natürl. Rel.-Lehre rc. 1841. §. 2. 3. 5.

befangenen Bewußtsein hier aufdrängenden unmittelbarsten Auffassung aus so fortzuführen trachten, daß das natürlich fortschreitende Denken seine Zustimmung nicht versagen könne. Diejenigen freilich werden eine solche Abhandlung gar keiner Beachtung würdigen, welche nur dem, was ihrer Manier folgt, wissenschaftliche Bedeutung zugestehen. Allein wir kümmern uns eben nicht sehr um die Uebereinstimmung mit einer Partei, deren Weise sich niemals bei den gebildeten Geistern der verschiedenen europäischen Völker als die einzige und nothwendige Form aller wissenschaftlichen Erkenntniß geltend machen wird.

Vor allem Weiteren steht uns nur die Ueberzeugung fest, der Gegenstand der Sittenlehre sei nicht weniger, als derjenige irgend einer andern Wissenschaft, ein reales Sein, sie sei in sehr ähnlicher Weise, wie die Naturwissenschaft, ein reales Wissen.

Da es nicht darum zu thun ist, die Stellung unserer Untersuchung zum vollständigen System der philosophischen Wissenschaft zu bestimmen, sondern nur den Gegenstand unserer Untersuchung zu ergreifen; so brauchen wir auch nicht sorgfältiger einzugehen auf die Frage, ob ein höheres, allgemeinstes Wissen den hier als reales Wissen bezeichneten Wissenschaften der Natur und des Sittlichen vorausgehen solle. Doch wollen wir gerne zu erkennen geben, daß wir in dieser Beziehung ganz ähnliche Ueberzeugungen hegen, wie in der oben angeführten Abhandlung *) angedeutet worden sind. Allein wohl alle Mitarbeiter der Zeitschrift würden zugeben, daß das höchste Wissen noch nirgends in befriedigender Gestalt ausgebildet worden sei. Mithin wird es unserer Arbeit auch nicht sehr zum Vorwurf gereichen, wenn sie nicht von der Voraussetzung eines solchen höchsten Wissens ausgeht. Wir bemerken nur noch, daß auch dieses höchste, allgemeinste Wissen, die philosophia prima, ein nicht bloß abstractes, nicht eine bloß negative Philosophie würde sein müssen, wenn es

*) Chalybäus, die ethischen Kategorieen rc. Zeitschr. VIII Heft 2. S. 167.

ein wirkliches Wissen enthalten soll. Hingegen würde es in den allgemeinsten Begriffen nur die allgemeinsten Gesetze und Bestimmtheiten alles Seins und Erkennens enthalten, so daß jede besondere Wissenschaft zwar nicht eben schicklich angewandte Wissenschaft heißen, jedoch den besondern Gegenstand nach den allgemeinsten Begriffen und Gesetzen alles wissenschaftlichen Erkennens zu erfassen haben würde, wo denn allerdings die Grenzen zwischen der die Principien oder Kategoricen enthaltenden höchsten, und der den besondern Gegenstand erkennenden Wissenschaft schwer genug werden verzeichnet und jeder Zeit ohne alle Uebergriffe festgehalten werden können.

Wenn wir gleich sagen wollten, welches das reale Sein sei, von dem die Sittenlehre das Wissen darzustellen habe, so würden wir den Hauptgegenstand aller ethischen Untersuchung in einer nicht gehörig begründeten Behauptung hinstellen. Aber ein Sein, eine Realität überhaupt ist nothwendig als Gegenstand dieses Wissens anzunehmen.

Es sollte überflüssig sein, dieß noch besonders auszusprechen. Die Feststellung dieses Satzes ist indessen von der durchgreifendsten Wichtigkeit für die ganze Auffassung des Sittlichen. Die wenigsten Sittenlehrer halten strenge an dieser Grundansicht fest, auch wenn sie dieselbe nicht eigentlich bestreiten, und bekanntlich wird sie nicht nur von dem gemeinen Bewußtsein, sondern auch auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Betrachtung von den Meisten wirklich verworfen.

Nicht das Sein, sondern das Sollen, heißt es seit Kant, sei der Gegenstand der praktischen Philosophie. Das Sollen, der Imperativ, dessen wir uns in Ansehung unseres Handelns bewußt seien, ist von diesem Philosophen aufs Entschiedenste dem Inhalt der Natur, und den Bestimmungen theoretischer Gegenstände überhaupt, als seienden, wobei das Sollen gar keine Bedeutung habe, entgegengesetzt worden *). Und noch bestimmter unterscheidet Fichte das Gebiet des Begriffs, wo einzig freie Ursachlichkeit

*) Kritik d. r. Vernunft S. 575.

Platz finde, von demjenigen des **Seins**, als der Sphäre der Naturgesetzlichkeit *).

Dagegen erkennt jedoch die Hegel'sche Philosophie ein Sollen an auch auf dem Gebiete der metaphysischen Kategorieen, und Schleiermacher hat bekanntlich die Naturwissenschaft und die Ethik in dieser Hinsicht als gleichartig angesehen, in der Natur, nämlich inwiefern das erscheinende Sein nicht seinem Begriffe angemessen ist, ein Sollen nachgewiesen, und umgekehrt auf dem ethischen Gebiete ein Sein angenommen **). Und wohl noch entschiedener muß Beneke der Sittenlehre einen realen Gegenstand vindiciren, wenn er dieselbe als eine Physik und auf eine dem in der Naturwissenschaft befolgten Verfahren entsprechende Weise bearbeiten will.

Wie sollte auch die Sittenlehre nicht ein Sein zum Gegenstande haben? Wäre ihr Gegenstand auf keine Weise ein wirklich seiender, so wäre er nothwendig ein **nichtseiender**, ein nichtiger, ein **Nichts**. Und entsprechend dem alten Satze: non-entis nulla sunt praedicata, würde auch gesagt werden müssen: non-entis nulla est scientia. Doch darf man nicht läugnen, daß auf dem Gebiete der Natur, überhaupt auf der Seite, welche man die theoretische nennt, das Sollen ungleich zurückstehe hinter dem Sein, und umgekehrt auf dem Gebiet des Sittlichen das Sein hinter dem Sollen.

Wohl die meisten würden, wenigstens so obenhin, einstimmen, wenn einer sagte: gewissermaßen sei der Gegenstand der Sittenlehre das Allerhöchste und Realste in allem endlichen Sein, und doch sei es immer weit mehr nur ein Gefordertes, ein Sollen, als ein wirkliches Sein. Dieses Entgegengesetzte hält das gemeine Bewußtsein zugleich fest. Bei einer solchen Vorstellung, gesetzt sie dürfte nicht aller Wahrheit entbehren, kann sich jedoch nur befriedigt fühlen, wer entweder zu keiner höhern Entwickelung fortgeschritten ist, oder über andern Interessen nicht dazu kommt, dem

---

*) Sittenlehre S. 31. und 33.

**) Sittenlehre S. 39. Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz.

hier unläugbar gegebenen Probleme seine Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Es will übrigens, auch bei der schroffsten Entgegensetzung der Naturwissenschaft und der Sittenlehre, und bei der einseitigsten Hervorhebung des Sollens auf dem Gebiete der letztern, doch keiner dieser alles Sein entziehen. Nach der Kantischen Auffassung soll der praktischen Vernunft, der Freiheit, dem Sittengesetz, die wahrhafteste Realität zukommen, und sogar die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit gewinnen ihm Realität nur durch ihre Verknüpfung mit diesen praktischen Grundüberzeugungen.

Was das Nähere anbelangt, hat aber Kant die Vorstellungen von diesen Dingen in der nämlichen widerspruchsvollen Verworrenheit belassen, wie das unwissenschaftliche Bewußtsein sie schon vor ihm erzeugt und seither bewahrt hat. Und auch die nach ihm aufgetretenen Sittenlehrer haben über die allererste Grundauffassung wenig Bestimmtes vorgebracht. Die Vernunft soll sich selbst das Gesetz geben — die vielberühmte Autonomie — mit einer unbedingten, jede Widerrede der Selbstsucht niederschlagenden Autorität, und der Mensch ist sittlich oder unsittlich, je nachdem sich der, hier von der Vernunft unterschiedene, Wille dem von der Vernunft gegebenen Gesetz unterwirft, oder nicht. Wie aber die Vernunft dazu komme, das Gesetz zu geben, worauf dasselbe beruhe, und wie sich der Wille, der doch als sittlicher nicht ein widervernünftiges Princip ist, vielmehr, als „reiner" Wille, an einer Stelle *) mit der Vernunft selbst identificirt wird — wie er sich zur gesetzgebenden Vernunft verhalte — dieß wird nirgends bestimmt aufgezeigt. Zu beachten ist dabei aber jedenfalls auch die Stelle **), wo der Gedanke wenigstens nicht als ungereimt verworfen wird, daß das Sittengesetz „bloß das Selbstbewußtsein der reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sein dürfte".

Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins empfiehlt

*) Kritik d. prakt. Vern. S. 56.

**) Krit. d. prakt. Vern. S. 52.

sich nicht am wenigsten etwa folgende Ansicht: Es gebe ein Sein, und auch Wissen von dem Sein. Beide müssen unterschieden werden, denn obschon alles wahrhafte Wissen schon an sich selbst etwas Seiendes ist, so ist es doch nicht das einzige Seiende, sondern es gibt auch Sein, das gar nicht Wissen ist, noch an sich hat. Beide seien aber, auch inwiefern Eines nicht das Andere, doch so für einander geschaffen und aufeinander berechnet, daß, bei gehörigem Rapport zwischen beiden, im Erkennenden ein dem Sein entsprechendes Bewußtsein, Wissen, sich bilde. Der Seiten oder Gebiete des Erkennbaren seien aber verschiedene, und so auch der Erkenntnißfähigkeiten. Eine bestimmte Erkenntnißfähigkeit erhebe sich, unter den erforderlichen Bedingungen, zur Erkenntniß der physikalischen und mathematischen Bestimmtheit der Dinge, eine andere zu derjenigen des Sittlich-Guten, welches ebenso auch ein objektiv Seiendes sei. Unter dieser Voraussetzung wäre es dann ganz natürlich, daß jetzt das Wissen, welches, nach jener üblichgewordenen Unterscheidung, der theoretischen Vernunft angehört, jetzt dasjenige, welches der praktischen eignet, sich mit der ihm in seinem richtigen Ausspruch für das zur erforderlichen Entwickelung gelangte Bewußtsein zukommenden Nöthigung einstellt. Wie unter begünstigenden Verhältnissen ein mit der nöthigen Begabung für das bestimmte Gebiet ausgerüsteter Geist sich zur Erkenntniß der in der einzelnen Erscheinung niemals ganz heraustretenden, sondern nur in ihr hindurchschimmernden Gesetzmäßigkeit der mathematischen und physikalischen Seite erhebt, und dann das einmal anerkannte allgemeine Gesetz auf die einzelnen Existenzen anwendet: so würde sich auch in Ansehung des Sittlichen die Sache verhalten können. Das moralische Bewußtsein anerkennt jedenfalls nur ein irgendwie als Objektives ihm gegebenes Gesetz, in einer von der sonstigen theoretischen sich kaum wesentlich unterscheidenden Erkenntniß. Zu einer solchen Auffassung würde sich auch Manches in den Kantischen Darstellungen ohne Zwang hergeben. Demnach wäre das Erkennen auf der theoretischen und auf der praktischen Seite wesentlich gleichartig, nur der Gegenstand wäre ein anderer, und das eigentlich Praktische finge erst

an mit dem Handeln, welches sittlich ist, wenn es dem, wie sich die Sache hier darstellt, in rein theoretischer Thätigkeit erkannten Gesetz entspricht, unsittlich, wenn es nicht mit demselben übereinstimmt. Sogar macht es keinen sehr wichtigen Unterschied, ob in Kantischer Weise von einem sogenannten Selbstgesetzgeben der Vernunft gesprochen werde, oder ob man nach der gemeinen Vorstellung das Gesetz als ein von anderswoher gegebenes auffasse. Das sittliche Gesetz scheint bei Kant in ganz ähnlicher Weise betrachtet zu werden, wie die mathematischen Postulate. Und wenn die Bewußtseinsentwickelung nicht in einer gar nicht sehr wissenschaftlichen Beschränkung sich auf das eigene Dasein concentrirt, ohne zum Gedanken des Allgemeinen und Ganzen fortzugehen, so muß auch auf Kantischem Standpunkt das zuerst als selbstgegebenes aufgefaßte Gesetz doch anerkannt werden als stehend über der einzelnen Existenz, und dieser irgendwie gegeben, nicht durch sie dem Geisterreiche vorgeschrieben, sowie umgekehrt auch die Ansicht, welche das Gesetz auffaßt, als durch Gott gegeben, in ihrer nicht ganz unwissenschaftlichen Gestalt sehr gut weiß, daß eigentliche Sittlichkeit nur vorhanden ist, wo das Subject sich dem Gesetz nicht als einem ihm fremden Gebot unterwirft, sondern in demselben sein eigenes wahrhaftestes Wesen findet. Die Auffassung des gemeinen Bewußtseins scheint selbst etwas nicht Unbedeutendes vor der Kantischen vorauszuhaben, inwiefern für sie nicht das etwas wunderliche Verhältniß eintritt von einer gesetzgebenden Vernunft, die das Gesetz doch nicht sowohl selbst gibt, als mit unabweisbarer Nöthigung in ihrem tiefsten Wesen gegeben findet, und einem von ihr verschiedenen, und doch wiederum, als sittlichen, nicht wahrhaft verschiedenen Willen.

Indessen dürften doch in diesen übel zusammenstimmenden Kantischen Sätzen richtige Andeutungen enthalten sein. Es bleibt aber hier immer der unerklärte Gegensatz des Seins und des Sollens, des Realen und des Idealen. Man weiß nicht zu sagen, was das Gesetz ist und worauf es beruht, sobald man es nicht ganz nach der Analogie menschlicher Gesetzesvorschriften als Ausspruch eines göttlichen Willens auffaßt. Das Gesetz auf dem Gebiete

der Natur und der Mathematik wird bei einiger Besinnung bald erkannt als Bestimmtheit eines Seins, dessen Gesetz es ist. Mit dem Sittengesetz aber soll es sich anders verhalten, sowohl inwiefern dasselbe in die Sphäre des irdischen Daseins hereingreift, als inwiefern es über diese hinausreicht. Das Ideale, mit welchem das Sittliche zwar nicht ganz zusammenfällt, aber doch, besonders für die Ansicht, welche es nicht als ein Reales auffaßt, nahe zusammenhängt, ist bei den Meisten etwas ziemlich Zweideutiges. Als dem Realen entgegengestellt schiene es ein weniger wahrhaft Wirkliches sein zu sollen, wie denn auch sehr häufig von den Ideen geredet wird, als wären sie willkürlich ausgedachte Gedankenbilder, und doch ist eigentlich seit Plato die Meinung, die Idee sei das im höchsten und wahrhaftesten Sinne Seiende.

Aber auch wenn dieser Gegensatz so gefaßt wird, daß das Ideale — oder wie das der naturgesetzlichen Wirklichkeit Entgegengesetzte bezeichnet werden mag — ein nicht weniger Seiendes, vielmehr eine höhere Ordnung des Seienden sein würde, so wird dasselbe, und zwar gerade, wo es sich um die Bestimmung des Sittlichen handelt, der naturgesetzlichen Wirklichkeit so sehr entgegengesetzt, daß beinahe alle Begriffe, in denen man diese Letztere zu besitzen glaubt, auf das Erstere nicht angewendet werden dürfen, es also für dieses kein bestimmtes Erkennen gibt, und durch das doch überall Statt findende Hereingreifen desselben in das Gebiet der Natur, zugleich überall die natürliche Gesetzmäßigkeit aufgehoben, und auch für die Natur und das der Naturgesetzlichkeit gewissermaaßen eingereihte Sittliche jede Erkenntniß unmöglich gemacht werden würde. Wir erinnern an die Kantische Lehre von dem empirischen und intelligibeln Charakter des Menschen, von welchen beiden der erstere, als Glied des natürlichen Causal-Nexus, durchaus bedingt, der andere aber des erstern, selbst fort und fort unbedingt bleibende, Bedingung sein soll, und an die angebliche Lösung der Schwierigkeiten in Hinsicht auf die Vereinigung des Freiheitsgebietes mit der unleugbaren Naturnothwendigkeit, welche Fichte in seiner Sittenlehre gegeben zu haben meinte.

Das gemeine Bewußtsein hat freilich nicht durchgängig diese

Vorstellungsweise sich angeeignet, allein es treibt sich vollends in gedankenlosen Widersprüchen herum, und was er in seiner Weise meint, würde im Wesentlichen doch nichts sehr Verschiedenes sein.

Diese denn doch ganz und gar ungenügende Vorstellungsweise herrscht nicht nur in der ältern Kantischen Litteratur, sondern es ist in dieser Beziehung wahrlich nicht besser geworden bei Herbart und Fries. Auch von Schelling sind haltbare Begriffe von diesen Dingen weder bisher entwickelt worden noch kaum wohl zu erwarten. Im Hegel'schen System ist freilich, obschon die ethische Seite in dieser Schule sehr zurücktritt, in einem andern Sinne von dem Sittlichen die Rede. Daß dabei ernstlicher, als bei Kant, von dem Willen selbst ausgegangen, und dessen gesetzmäßige Explication dargelegt werden soll, kann an sich wohl nicht anders, als vollkommen richtig sein. Die Sittenlehre gewinnt dabei auch wirklich in gewisser Weise die Stellung eines realen Wissens, so daß die Einheit des Wissens überhaupt nicht sollte gestört werden, wenn auch, nach jener mehrmals berührten Abhandlung in unserer Zeitschrift, die Kategorieen des naturgesetzlichen Gebiets auf dem sittlichen Gebiete nicht gelten sollen. Das gebildete Bewußtsein hat sich jedoch noch nicht in sehr weiten Kreisen überzeugen können, daß die genügende Erklärung des Geistigen und Sittlichen sowohl an sich, als in seinem Verhältniß zur Naturgesetzlichkeit, gegeben worden sei.

Anfänge der richtigen Erkenntniß sind indessen ohne Zweifel bei Verschiedenen vorhanden. Nur sollte man nicht immer so sehr erschrecken, wenn von Einigen der Unterschied zwischen dem natürlichen und sittlichen Gebiet als weniger groß angesehen wird. Dem Sittlichen wird dabei immer seine unvergleichliche Bedeutung bewahrt werden können. Selbst strenggläubige Theologen zeigen sich geneigt, diesen Gegensatz zu mildern. Schon die Ethik des Spinoza ist in ihrer Art wirklich eine Ethik. Niemand wird behaupten, daß sich bei Schleiermacher eine Herabsetzung des Sittlichen zeige, obschon er dasselbe auffaßt, als ein die Naturgesetzlichkeit keineswegs aufhebendes, sondern in realster Wechselwirkung mit dem Natürlichen bestehendes Sein, und zwar nicht nach He-

gel'schen Kategorieen, für welche auch dieser Mann zu beschränkt war. Auch Beneke verleugnet wenigstens in den das Besondere betreffenden Aussprüchen die Dignität des Sittlichen nirgends, und doch sagt er (Sittenl. I, 93), „das sittliche Gesetz ist uns ebenso, wie dasjenige, welchem es gegenüber tritt, als ein Glied der Erscheinungswelt oder der geistigen Naturentwickelung gegeben", und will die Sittenlehre nach der Weise der empirischen Naturwissenschaft behandeln. Ja selbst Fichte hätte seine Gedanken über den reinen Trieb nur in einem von der Kantischen Vorstellungsweise sich befreienden Denken auszuführen nöthig gehabt, um auf eine ähnliche, wahrhaft reale Auffassung des Sittlichen geführt zu werden.

Es würde nicht unmöglich sein, mit Anschluß an einige im Vorigen bemerklich gemachte Begriffe, die Ansicht, welche in dieser Abhandlung entwickelt werden soll, gleich hier auszusprechen. Wir würden von dem Willen, der, als reiner, schon bei Kant als dasselbe, was die praktische Vernunft, bezeichnet wird, oder von Fichtes reinem Triebe ausgehen können. Allein das gemeine sittliche Bewußtsein ist zu wenig geneigt, sie anzuerkennen, als daß damit viel gewonnen sein würde. Der Leser möge sich also noch einige Vorbereitungen nicht verdrießen lassen.

Zu den vielfachen andern Unbestimmtheiten und Verworrenheiten des gemeinen sittlichen Bewußtseins gehört auch, daß man einerseits die Erkenntniß des Sittlichen als gleichartig ansieht mit jeder andern Theorie, als Werk und That des theoretischen Geistesvermögens, andrerseits aber auch von Trieb und Interesse dabei zu reden nicht umhin kann, so daß es denn das Ansehen gewinnt, als beruhe die sittliche Erkenntniß nicht nur auf dem Erkenntnißvermögen. Die vorwaltende Meinung ist, nach der alten Schulformel: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali: — in einer theoretischen Bewußtseinsentwicklung werde zuerst das Gute und Böse erkannt, dann erfolge, dieser Erkenntniß entsprechend, die Willensbewegung.

Dagegen meinte Cartesius: ad judicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare; sed requiritur etiam *voluntas*, ut rei aliquo modo perceptae assentio praebeatur *). Und Spinoza hat die gar zu sonderbare Behauptung ausgesprochen: Constat, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicamus, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus **) Wir können uns aber auch an das gemeine Bewußtsein wenden, und fragen: findet nicht jedes Mal, wo ein Gegenstand nicht nur so, wie er sich dem bloßen Erkenntnißvermögen darbietet, hingenommen, sondern ihm ein Werth oder Unwerth beigelegt wird, ein Wohlgefallen oder Mißfallen Statt, ein Interesse, eine Lust oder Unlust, eine Befriedigung oder eine Verletzung? Ist also das Werthurtheil wohl eine Function nur des reinen Erkenntnißvermögens?

Die Untersuchung, wie das Werthurtheil entstehe, wird uns am sichersten erkennen lassen, was überhaupt einen Werth für uns habe, und was das Gute, das Sittliche sei. Doch dürfen wir dieser Untersuchung, welche uns in alle Tiefen der Psychologie hinabziehen möchte, nicht einen ungehemmten Verlauf lassen, sondern dürfen nur das zur Aufhellung der Sache Unerläßliche herbeiziehen.

Die angeführte Aeußerung des Cartesius verdiente, auch wenn sie nicht von einem so berühmten Manne herrührte, keineswegs so geringschätzig behandelt zu werden, wie wohl Manche dazu geneigt sein dürften. Bei jeder Urtheilbildung findet ein Setzen, ein Trennen und Verbinden Statt, welches nicht der doch vorzugsweise aufnehmenden theoretischen Seite, sondern der selbstthätig wirksamen Kraft angehören zu müssen scheint. Indessen ist doch kaum jede Urtheilbildung auf den Willen im eigentlichen Sinne

*) Princ. phil. I, 34.

**) Ethic. III, 9.

zurückzuführen *). Man wird die im eigentlichen Sinne theoretische Seite des Seelenwesens nicht als bloße Receptivität ansehen, jede eigene Kraftäußerung aber sofort Willen nennen dürfen, ob schon die Ausscheidung beider Seiten, der theoretischen und praktischen, sehr schwer wird, sobald man nicht streng an dieses Merkmal sich hält.

In der unmittelbaren Wahrnehmung, die mit einer Spiegelung verglichen werden kann, findet sich das Minimum von positiver Thätigkeit, doch ist auch sie nicht bloße Spiegelung. Das Denken, dann das eigentliche Erkennen, wird nicht selten mit einem großen Aufwande von Willenskraft vollzogen; allein nur die absichtliche Richtung und Ausdauer der Thätigkeit, nicht das Setzen der Verbindung von Subject und Prädicat, scheint als eigentlicher Willensact angesehen werden zu können. Auch ist sicherlich der Unterschied der Urtheilsfunction und des eigentlichen Willensactes nicht mit Herbart oder Beneke auf eine bloße Differenz in den Verhältnissen und in dem Getriebe der Vorstellungen zurückzuführen.

Was das Wissen nach seinem allgemeinsten Wesen sei, ist eben so wenig mit vielen Worten deutlich zu machen, als was das Licht sei. Das Bewußtsein weiß unmittelbar die Bedeutung dieses Begriffs, wie es durch das Auge des Lichts sicher ist. Entwickelungsstufen des Wissens aber lassen sich schon besser beschreiben. Nur der oberflächlichsten Erscheinung wird das Wissen durch unmittelbaren Eindruck inne, wie in einer Spiegelung. Dieß aber ist nur ein ganz dumpfes Bewußtsein, kaum mit bestimmter Unterscheidung eines gegenständlichen und des eignen Seins. Eigentliche Erkenntniß, entschiedenes Setzen von Sein und Bestimmtheit eines Vorgestellten, erfolgt erst nach kürzer oder länger dauernder Unentschiedenheit des Bewußtseins, sei es, daß der Proceß

*) Auch in jener Abhandlung Zeitschr. VIII. S. 156 ist angeführt, wie nach Hegel man „ohne Willen sich nicht theoretisch verhalten oder denken kann, denn indem wir denken, sind wir eben thätig" — und dann bemerkt der Verf.: „das Denken kommt doch vor, ohne das im eigentlichen Sinne so genannte Wollen".

der sich bildenden Ueberzeugung sich vollziehe in der Weise eines Sichemporarbeitens früher nicht deutlich hervorgetretener Bestimmungen einer zuerst allein dem Bewußtsein vorschwebenden Vorstellung — im sogenannten analytischen Urtheil — oder in derjenigen des Zusammenschmelzens zuerst getrennt im Bewußtsein vorhandener Vorstellungen zu einer einzigen Vorstellungs-Einheit — im synthetischen Urtheil, wo indeß die Setzung des Zusammengehörens der Bestimmungen wohl ebenfalls nur zu Stande kommt, indem die zuerst dem Subject wie von außen her zukommende Vorstellung sich dem dadurch aufmerksam gemachten Bewußtsein erzeigt als Bestimmtheit der Subjectsvorstellung. Nach der Herbart'schen Ansicht wäre es das Gewicht der Vorstellungen selbst, wodurch diese Entscheidung zu Stande käme. Die Vorstellungen können jedoch ein solches Gewicht, eine strebende Kraft, nur besitzen, vermöge der in ihnen sich äußernden realen Energie des Seelenwesens.

Daher ist denn allerdings nicht zu leugnen, daß selbst in der theoretischen Urtheilbildung ein reales Princip sich thätig erweist. Diese Aeußerung eines strebenden Princips aber sofort Willen zu heißen, würde ohne Nutzen der gangbaren Ausdrucksweise widersprechen. Selbst das Bild erzeugt sich nicht ohne eine gewisse Wirksamkeit des Spiegels. Allein wenn auch der dabei Statt findende Hergang sich mit Bewußtsein vollzöge, so hätte derselbe doch keine Aehnlichkeit mit einem Willensact. Demnach kann auch die Urtheilbildung, die bewirkt wird durch das bloße Eintreten eines gewissen Rapportes zwischen dem Erkenntnißgegenstande und dem erkennenden Subject, ohne daß dieses zu einer Erregung seines zur Einheit in sich vertieften Wesens aufgerufen wird, nicht ein eigentlicher Willensact sein. Wir dürfen also nicht ohne Unterschied sagen: ad judicandum requiritur voluntas.

Vielleicht aber dürfte dieser Satz so ziemlich seine Geltung behalten in Hinsicht auf das Werthurtheil. Es ist nämlich etwas wesentlich Anderes, die sonstige Bestimmtheit eines Gegenstandes zu erkennen, und das, was den Werth desselben ausmacht. Zwar wird auch der Werth jedesmal eine objective Bestimmtheit des

Gegenstandes sein, oder doch auf einer solchen beruhen, so daß es zunächst scheinen kann, diese Art von Urtheilbildung sei nicht wesentlich von derjenigen, die nicht den eigentlichen Werth betrifft, verschieden. Gesetzt, es sei mit der vollkommensten Genauigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und mit der größten Schärfe des Begriffs ein Gegenstand nach seinen übrigen Bestimmtheiten erkannt worden, aber nicht nach seinem Werthe, so ist die natürlichste und erste Annahme wohl die, es habe sich eben der Gegenstand dem Beurtheiler von dieser Seite nicht gehörig dargestellt, oder diesem gehe zufällig der Sinn für dieses Moment ab. Ohne Zweifel wird Beides Platz finden können, einerseits ungünstiges Verhältniß, andrerseits Mangel an Urtheilsfähigkeit bei dem Beurtheiler. Allein es fragt sich in Hinsicht auf das bei diesem Mangelnde, ob ihm nur eine bestimmte theoretische Begabung, eine bestimmte Ausrüstung seiner Sinne oder seiner Verstandesanlagen abgehe, oder etwas Anderes?

Niemand wird bestreiten, daß die Richtigkeit des sittlichen Urtheils nicht immer in geradem Verhältnisse steht zur theoretischen Ausbildung. Einer kann wohl die Handlung oder den Zustand in jeder andern Beziehung sehr genau erkannt haben, und nicht zu einer lebendigen Werthschätzung kommen. Oder vergegenwärtigen wir uns einen Fall aus dem Gebiet der ästhetischen Werthschätzung, sei es auf dem Felde der bildenden oder der Tonkunst. Hier kann doch die schärfste Wahrnehmung aller Elemente der ganzen Darstellung nach ihrem Zusammenhange vorhanden sein, ohne daß es zu einer wirklichen eignen Werthschätzung kömmt. Ja sogar genaue Kenntniß der Theorie mit bedeutender technischer Fertigkeit kommt vor ohne wahre Urtheilsfähigkeit. Wenn aber alle Sinnenschärfe, alle Verstandesbildung, alle zur Festhaltung einer zusammengesetzten Erscheinung und ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit erforderliche Geisteskraft vorhanden ist, ohne daß das Werthurtheil entsteht, kann denn dasjenige, wodurch dieses erzeugt wird, zum rein theoretischen Vermögen gehören?

Es haben wohl alle, die sich gründlicher mit diesen Fragen beschäftigten, wenigstens in einigen Beziehungen das Werthurtheil

aufgefaßt, als mit dem Interesse in Verbindung stehend, und sich zu interessiren ist keine Sache des bloßen Erkenntnißvermögens. Unter den dreierlei Werthen, die man in der menschlichen Werthschätzung gewöhnlich unterscheidet, dem des Angenehmen, des Schönen und des Guten, soll freilich nach einer gangbar gewordenen Kantischen Erklärung der des Schönen unabhängig sein von dem Interesse. Das Schöne soll ohne Interesse gefallen, und nach Herbart würde auch das sittliche Urtheil zu den ästhetischen Urtheilen gehören. Im Allgemeinen jedoch wird niemand verwehren, ein sittliches Interesse anzunehmen. Kaum gibt es bei Kant eine entschiedener ausgesprochene Lehre, als die, daß das Wohlgefallen am Guten mit Interesse verbunden sei, denn das Gute sei das Object des Willens, etwas aber wollen, und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. h. daran ein Interesse nehmen, sei identisch *). Und daß das Wohlgefallen am Angenehmen interessirt sei, darin sind Alle einverstanden. Wie sollte denn neben den zwei auf Interesse beruhenden Arten des Werthurtheils diese Eine, die ästhetische, ganz und gar unabhängig davon sein, während doch ein so scharfsinniger Denker, wie Herbart, das anerkannt interessirte sittliche Urtheil zu dieser rechnet? Ja wenn wir auch absehen wollten von dem Begriff des Interesses, so bliebe jedenfalls das Wohlgefallen als Grundlage jedes Werthurtheiles, und Wohlgefallen wird wohl schwerlich gedacht werden können ohne Interesse.

Sich für etwas interessiren, heißt, nicht gleichgültig gegen den Gegenstand sein, so gegen ihn gestimmt sein, daß einem etwas an ihm, an seinem Dasein, gelegen ist. Bei jeglichem Wohlgefallen ist einem aber an dem Gegenstande gelegen. Nur scheinbar macht das Schöne hiervon eine Ausnahme. Andere Interessen mögen zu gleicher Zeit weit überwiegen, inwiefern aber ein Gegenstand wirklich als schön gefällt, ist man nicht gleichgültig, sondern man mag ihn lieber vor sich haben, als den häßlichen. Daß die beiden andern Arten des Wohlgefallens gewöhn-

*) Krit. d. Urth.Kr. S. 14.

lich ein lebendigeres Interesse in sich schließen, kommt wohl nur daher, daß die Affection durch das Angenehme und das Gute bei den Meisten weit tiefer und gewaltsamer ihr inneres Wesen ergreift und erregt. Uebrigens wird das Interesse am Schönen bei einzelnen Naturen ebenso lebhaft, wie irgend ein anderes. Dem enthusiastischen Kunstliebhaber ist die Gegenwart des Schönen die unentbehrliche Bedingung einer gedeihlichen Existenz. Den Alten fiel es auch nicht ein, das Wohlgefallen am Schönen von allem Interesse auszuscheiden.

Ohne Interesse gibt es kein Wohlgefallen, und ohne Wohlgefallen, selbst bei der in jeder andern Beziehung vollständigsten Erkenntniß, kein Werthurtheil. Auch wenn man weiß, der Gegenstand habe für Andere einen Werth, so hat er doch keinen für uns, wenn er nicht in irgend einer Beziehung uns gefällt, und an ihm gelegen ist. Auf dem Princip irgend eines Wohlgefallens und Interesses beruht also jede Werthschätzung, und, da nur, was einen Werth hat, ein Gut ist, jedes Gut.

Sich zu interessiren ist nun aber keine Sache des bloßen Erkenntnißvermögens. Die sonderbare Meinung Spinoza's, daß wir urtheilen, etwas sei gut, weil wir darnach streben, ist angeführt worden. Dieselbe steht jedoch ziemlich isolirt da unter allem, was über den Grund des Werthurtheils aufgestellt worden ist. Da aber niemand das Wohlgefallen und das Interesse aus dem Verstande abzuleiten unternehmen mochte, so haben sie denn in der Lust und Unlust den Grund desselben zu finden geglaubt.

Lust und Unlust hat man längst gekannt, und auch in den wissenschaftlichen Untersuchungen berücksichtigt. Erst die Neuern aber haben ein eigenes Seelenvermögen angenommen für diese Erscheinungen, das Gefühl, als ein sonderbares Mittleres zwischen dem Erkenntniß- und dem Begehrungsvermögen. Ohne Zweifel ist die Region des Seelenlebens, welche in der deutschen Sprache mit diesem Namen bezeichnet wird, von sehr hoher Bedeutung, und es ist ein Fortschritt der psychologischen und ethischen Untersuchung, daß ihr eine ungleich sorgfältigere Aufmerksamkeit zugewendet wird, als ehemals. Die Ausscheidung dieses Elements

von dem theoretischen und praktischen ist aber bisher noch schlecht genug gelungen. Wir haben eben selbst erfahren, wie schwierig es ist, das Theoretische und Praktische im Seelenwesen recht auseinander zu halten, und doch sind dieß zwei ohne Zweifel verschiedene Seiten. Im Gefühl hingegen hat noch Keiner wirklich etwas aufzuweisen vermocht, das nicht entweder zum Wissen gehörte, oder zur realen, strebenden Kraft, zum Praktischen. Beides ist im Gefühl — eine Art des Wissens, aber eben so gewiß auch eine Erregung des Seelenwesens, die als erstes innerliches Aufstreben, Hinneigen und Ergreifen, oder als Abkehren und Abstoßen, in Liebe und Haß, unzweifelhaft zur praktischen Seite zu rechnen ist. Wahrscheinlich ist das Gefühl kein von dem Wissen und Wollen verschiedenes Drittes, sondern die noch nicht recht geschiedene Einheit beider auf der untersten Stufe der bewußten Entwicklung, worauf einerseits die Innigkeit dieser Bewußtseinszustände, andrerseits das Dunkele und Verschwimmende derselben hinzuweisen scheint.

Auf diesem Boden wurzelt indessen allerdings das Wohlgefallen und das Interesse. In jedem Lustgefühl ist Wohlgefallen, in jeder Unlust Mißfallen, auf beiden Seiten Interesse, und eben so gewiß gibt es kein lebendiges Interesse ohne Affection der Lust und Unlust. Das Innewerden dieser Zustände gehört nun offenbar der Seite des Wissens an — aber auch der erste, tiefere Grund der so empfundenen Affection? Hielt es doch so äußerst schwer, für das theoretische Vermögen dasjenige von der praktischen Kraft auszuscheiden, was die Entscheidung und Setzung bei der Urtheilbildung bewirkt, so wird wohl niemand es unternehmen, die Liebe, die Zu- und Abneigung, oder welches die ersten und leisesten Aeußerungen des noch nicht über das Niveau des Gefühls heraustretenden Interesses sein mögen, der Seite des bloßen Wissens zuzueignen. Vielmehr darf man nicht leicht bei einer Sache sicherer an das Bewußtsein eines jeden an der Untersuchung Theilnehmenden appelliren, als bei der Frage: ob man hier nicht auf's Deutlichste ein von dem eigentlichen Wissen sich unterscheidendes Aufstreben, Erregt- und zuweilen auch Gedrückt-

sein des innersten Seelenwesens in sich wahrnehme? Und hierauf beruht, in dieser Erregung des realen Seeleseins besteht das Interesse. Wo keine solche Erregung eintritt, können vielleicht alle anderweitigen Bestimmtheiten des Gegenstandes nur um so sicherer erkannt werden, ein Werthurtheil aber kommt nicht zu Stande. Nicht sowohl an einem besondern Sinn, einer theoretischen Empfänglichkeit, oder einer sonstigen rein theoretischen Fähigkeit wird es fehlen, wo kein Werthurtheil gefällt wird, als an dieser Erregbarkeit der realen Energie der Seele. Wenn wir also nicht ganz im Allgemeinen mit Cartesius sagen mochten: ut assensio praebeatur requiritur voluntas; so wird doch in Ansehung des Werthurtheiles so ziemlich mit Spinoza gesagt werden müssen: propterea aliquid bonum esse judicamus, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.

Volumus freilich ist wohl nicht der ganz richtige Ausdruck für diesen tiefsten Grund des Interesses und des Werthurtheiles; — conamur, appetimus, dieß ist das Wort. Es findet ein Bewegen, ein Erregtsein, ein innerliches Drängen und Treiben Statt bei jedem Wohl- oder Mißfallen, Lust- oder Unlustgefühl. Und es sind nicht blos Vorstellungen als solche, die sich in ihrem gegenseitigen Getriebe, nach Herbart, einander pressen und drängen, noch ist es ein Spannungsverhältniß von Vorstellungen, wie die, übrigens nicht Alles blos in leere Vorstellungen setzende, Darstellung Beneke's beinahe lautet. Die Vorstellung ist nur die Form eines bestimmten Bewußtseins, reale Potenz aber nur, inwiefern fortwährend das reale Element des Seelenwesens in ihr vorhanden ist, mehr oder weniger ähnlich, wie das Eine Wasser des Sees in der einzelnen Welle.

Reale, bewegende, treibende Kräfte müssen jedenfalls angenommen werden. Und warum sollten wir uns durch die Bedräuung Herbart's abschrecken lassen, dieß auszusprechen? Ein reales Sein ist, wie schon Leibnitz deutlich genug gesagt hat, nicht zu denken ohne Kraft und Kraftäußerung. Es liegt schon in dem Begriffe des Seeleseins, daß die lebendige Seele eine Kraftäußerung, eine strebende Bewegung entfalte.

Auch der Name für die hier vor uns liegende Sache ist längst

im Gebrauch. Trieb nennt man auch auf dem Gebiete des Seelischen und Geistigen das Princip dieses innern Treibens und Bewegens. Auf Trieben beruht alles Interesse, alles Wohlgefallen, alles Werthurtheil. Das Erkenntnißvermögen blos für sich bringt es nur zur Einsicht in die sonstigen Bestimmtheiten des Gegenstandes im theoretischen Urtheil; erst wo lebendig strebende Triebe in das Bewußtsein hereingreifen, entsteht ein praktisches, ein Werhurtheil. Auf dem Gebiete der sinnlichen Werthgebung erinnern wir nur an die vorzugsweise sogenannte, die aphrodisische Lust und die darauf beruhende Werthschätzung. Hier braucht nicht nachgewiesen zu werden, wie sie erst mit der Entwicklung eines bestimmten Triebes eintritt, und wie nach dem Ersterben desselben davon nur eine Erinnerung, nicht aber die unmittelbar gegenwärtige Urtheilsfähigkeit zurückbleibt. Auch einen sittlichen Trieb haben diejenigen, welche sich ernstlicher mit diesen Dingen beschäftigten, anzunehmen sich längst genöthigt gesehen. Hingegen würde nicht gesagt werden können, daß das ästhetische Werthurtheii auf einem Triebe beruhe, wenn dasselbe uninteressirt wäre; allein bis unsere obigen Erörterungen über diese Frage widerlegt, und die dahin gehörenden psychologischen Thatsachen aus einem andern Princip erklärt sein werden, dürfen wir dieß verneinen, und mithin an der Annahme festhalten, alles Werthurtheil ohne Ausnahme beruhe auf Trieben, auf realen, strebenden Kräften.

Nachdem diese Vorfrage erledigt worden, können wir übergehen zur Untersuchung der Hauptfrage: was denn dasjenige sei, dem im Werthurtheile der Werth beigelegt, das als ein Gut erkannt werde? Mit der Antwort, das Angenehme, das Schöne und Gute habe den Werth, können wir uns nicht begnügen, denn es handelt sich um die Bestimmung, was das Gute sei. Diese aber ist nicht so leicht zu geben, sonst würden nicht die tiefsinnigsten Geister sich bei ihren Erklärungen im Kreise herum bewegen *), oder sich gar nicht in eine bestimmte Erklärung einlassen.

*) Aristot. Eth. Nic. I, 3. *Πλάνην ἔχει τἀγαθά.* — II, 6. *ἀρετὴ ἕξις ἐν μεσότητι οὖσα, ὡρισμένῃ λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.*

Die Lust selbst dürfen wir nicht ohne Weiteres für das Gute erklären, aber, als die Wurzel des Wohlgefallens und des Werthurtheils, wird sie wenigstens auf das Gute hinweisen.

Hier fällt uns nun wiederum die bereits in einer frühern ähnlichen Untersuchung hervorgezogene Platonische Stelle ein: „Wenn die aus dem Unbegränzten und der Begränzung gemäß der beseelten Natur entstandene Art verdirbt, ist ihre Verderbniß Unlust, der Weg aber in ihr Sein und Bestehen, diese Rückkehr wiederum ist in allem Lust" *). Nur in der beseelten Natur ist Lust, und zwar wird die Art von Beseelung verstanden werden müssen, die zugleich ihrer selbst sich bewußt ist. Die Lust entsteht, wo das seiner selbst und seines Zustandes bewußte Wesen seiner eigenen Daseinsförderung inne wird, Unlust hingegen, wenn es seine Hemmung und Verderbniß empfindet **). Und, wie gezeigt worden ist, in diesen Hergängen erzeugt sich mit und in dem Wohlgefallen und Mißfallen alles Werthurtheil. Wem aber wird der Werth gegeben?

Nach der Art und Weise, wie der gemeine Sprachgebrauch sich in diesen Dingen ausdrückt, würde man antworten können, demjenigen, was die Lust hervorbringe. Die Speise, die Bewegung wird als angenehm vorgezogen, also wird ihr ein Werth beigelegt, welcher zu bestehen scheint in der Beschaffenheit, vermöge welcher sie die Lust erzeugt. Eigentlich jedoch hat in jedem solchen Verhältnisse die lusterregende Sache nur die Bedeutung eines Mittels, das aber, wozu sie Mittel ist, würde das Gute sein.

Plato sagt, der Weg in das Sein und Bestehen für die beseelte Art sei Lust, und ähnlich Spinoza: laetitia est transitio ad majorem perfectionem. Es geschieht freilich nicht selten, daß auf dem Gebiete des Angenehmen, der niedrigsten Güter, auf welches wir uns zunächst absichtlich beschränken, im Augenblick des Genusses eine Lust vorgezogen, also ihr ein Werth beigelegt wird, welche dem ganzen Dasein des Genießenden keineswegs förderlich ist.

---

*) Plat. Phileb. 32. nach Schleiermacher's Uebersetzung S. 179.

**) Spinoza Ethic. III. Affect. def. 2. 3. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem; tristitia est transitio a majore ad minorem perfectionem.

Doch sobald das Beseelte sich nicht nur in einer partiellen Erregung, sondern vollständiger nach seinem ganzen Wesen empfindet, wird die Lust, die für das ganze Wesen Verderbniß ist, nicht als ein Gut anerkannt, mithin wird wohl angenommen werden dürfen, schon im sinnlichen Lustgefühl werde ganz eigentlich dem Sein und Bestehen, welches gerade empfunden wird, der Werth gegeben.

Die Lust tritt jedenfalls nur ein, wo lebendige Triebe vorhanden sind. Das bloß theoretische Bewußtsein für sich würde es, nach unserer obigen Auseinandersetzung, zu keinem Interesse und Werthurtheil, und eben deßhalb auch zu keiner Lustempfindung bringen. Erst mit dem Hereingreifen des Triebes in das Bewußtsein entsteht bei gedeihlichem Verlaufe der Entwickelung die Lust, bei Hemmung derselben die Unlust, und das Lustgefühl ist eben nur das Bewußtsein der Förderung eines solchen lebendig strebenden Daseins. Der Trieb erzeugt durch sein Streben das Urtheil, in welchem eine Werthschätzung ausgesprochen wird. Wornach denn strebt der Trieb? Nach der Lustempfindung, oder nach seiner eignen naturgemäßen Entfaltung? Auf die erstere kann wenigstens ursprünglich sein Streben nicht gerichtet sein, denn durch sein Streben, welches zuerst nicht in das Bewußtsein aufgenommen ist, wird dieses erst zur Werthgebung bestimmt, mithin strebt er ursprünglich als bewußtloser oder blinder Trieb, und auch nachdem er soweit in's Bewußtsein hereingetreten ist, daß er im Interesse und Werthurtheil gewissermaßen selbst gewußt wird, strebt er, ehe er noch eine vollkommene Befriedigung erhalten hat, also die Lust derselben kennen kann, weiter fort nach seinem Ziele. Mithin strebt er eigentlich nach seiner eigenen Wesensentwickelung.

Demnach dürfen wir, was Plato und Spinoza nur gleichsam durch unmittelbare Intuition erkannt, jedenfalls ohne sorgfältigere Begründung ausgesprochen haben, für erwiesen ansehen, nämlich, daß die Daseinsförderung selbst, sobald sie gewußt wird, Lust, die Hemmung hingegen Unlust ist, und zugleich, daß dieser selbst, nicht aber dem gewissermaßen davon zu trennenden Gefühle, der Werth zukommt. Wo es sich anders zu verhalten, einer Lust-

empfindung Werth beigelegt zu werden scheint, die der vollständigern Wesensentwicklung verderblich ist, wird dieß daraus zu erklären sein, daß das ganze Dasein, zu welchem jene Lustentwickelung gehört, eine Mannigfaltigkeit von Momenten in sich schließt, von denen einige zum Nachtheil des Ganzen sich entwickeln können, diese übergreifende Entwickelung aber das Bewußtsein, so lange die Lust währt, ganz erfüllt. Das nähere Verhalten des Seins und der Lust in Beziehung auf das Sittlich-Gute kann vielleicht später noch untersucht werden.

Der Trieb, welcher das Werthurtheil erzeugt, und darin seiner eignen Förderung und Entfaltung den Werth beilegt, wird nun auch auf dem psychologischen Gebiete aufgefaßt werden müssen nach der Analogie lebendiger Kräfte überhaupt. In der Sphäre der sinnlichen Güterschätzung wird man dieß noch am leichtesten zugeben, denn hier wird niemand bestreiten, daß es der Naturtrieb, als physischer Bildungstrieb, selbst sei, der dem Werthurtheil zu Grunde liegt. Jedes Angenehme oder Unangenehme besteht, tiefer erfaßt, immer in irgend einer Befriedigung und Förderung, oder Hemmung und Verletzung der die Bildung und Entwickelung des physischen Daseins tragenden und beherrschenden Lebenskraft, sei es mehr nach ihrem Gesammtinhalt, oder in einer besondern Beziehung. In Ansehung der höhern, geistigen Lebensgebiete unterliegt dagegen diese Auffassung vielen Einwendungen. Und ohne Zweifel ist dasjenige Gebiet, welches als das geistige, obschon mit ungewissen Gränzen, doch so im Ganzen ziemlich übereinstimmend, von dem physischen unterschieden wird, von sehr anderer Beschaffenheit, als das letztere. Wenn aber in der erwähnten Beziehung gar keine Analogie angenommen werden sollte, so würde es wohl schwer sein, irgend eine bestimmte Vorstellung von der geistigen Daseins- und Entwicklungsweise festzuhalten. Diejenigen, welche die Annahme jeder solchen Analogie als gänzliche Mißkennung des geistigen Wesens mit der allerhöchsten Geringschätzung behandeln, geben gewöhnlich in ihren vornehm speculativen Reden gar keine wirkliche Erklärung dieser Dinge, sondern eben nur Worte, mit denen man freilich am Zuversichtlichsten zum Tempel der Gewiß-

heit einzugehen glauben mag. Bis also die gänzliche, unbedingte Heterogeneität der verschiedenen Gebiete nachgewiesen, und dabei zugleich für die Thatsachen der geistigen Sphäre eine genügende Erklärung gegeben sein wird, halten wir fest an der Ueberzeugung, auch wo ein ästhetisches und sittliches Werthurtheil gefällt wird, liege demselben ein Trieb zu Grunde, eine reale, lebendige Wesenheit, die sich in einer bestimmten Weise zu entfalten strebe, deren Hemmung oder Förderung empfunden, und, indem sie sich selbst den Werth gibt, als Gut oder Uebel beurtheilt werde. Auch die ästhetische Lust, selbst die an einem wenigstens zur Zeit noch aller nachweisbaren äußern Realität entbehrenden Phantasiegebilde, scheint darauf zu beruhen, daß die Seele, welche sie empfindet, vermöge ihrer einmal gegebenen Wesensbestimmtheit nach dieser Weise eigner Entfaltung hintendirt, sich also dabei befriedigt fühlt. Es ist auch, wie schon oben ist erinnert worden, mit dem ästhetischen Wohlgefallen ein Interesse an dem Dasein des Schönen verbunden, nur ist diese Forderung meistens nicht sehr dringend. Je kräftiger aber derjenige Trieb ist, welchen wir auch dem ästhetischen Urtheile zu Grunde zu legen genöthigt sind, die Energie der Seele, die eben das productive Kunsttalent ausmacht, oder vermöge welcher sie doch nur in der wirklichen Berührung mit dem Schönen ihr fröhliches Dasein gewinnt, desto entschiedener wird auch in reinästhetischer Entwickelung die Wirklichkeit des Schönen verlangt *). Interesse an einem Sondereigenthum des Schönen liegt jedoch nicht im ästhetischen Wohlgefallen, dieses wäre immer eine Verunreinigung des Letztern, und würde auf einer ganz andern Grundlage beruhen, wie denn überhaupt nicht die Abwesenheit alles Interesses, sondern die des egoistischen, ausschließenden

*) Selbst in der Kantischen Auffassung des ästhetischen Urtheiles findet sich etwas mit der unsrigen Verwandtes. Wenn das Geschmackurtheil nur „die Beziehung einer gegebenen Vorstel„lung auf das ganze Vermögen der Vorstellungen, auf das Sub„ject und das Lebensgefühl derselben" ausdrückt (Krit. d. Urth. Kr. S. 4); so wird ja eben die Befriedigung oder Verletzung des eigenen lebendigen Wesens darin ausgesprochen.

Interesses, von Wichtigkeit ist für die Unterscheidung der höhern von den niedern Lebensgebieten. Weniger brauchen wir uns wohl darüber zu rechtfertigen, daß wir auch beim sittlichen Werthurtheil annehmen, es werde in demselben dem eignen Wesen und der Entfaltung des dem Urtheil zu Grunde liegenden sittlichen Triebes der Werth gegeben. Denn einen sittlichen Trieb haben längst schon Andere angenommen, und daß das Wohlgefallen am Guten mit Interesse verbunden sei, wird allgemein zugestanden.

Bei dieser Zurückführung alles Werthurtheiles auf die Befriedigung gewisser, sich darin selbst den Werth beilegender Triebe im urtheilenden Subject, mag es das Ansehen haben, wir kommen, wenigstens für das Werthurtheil, auf den berüchtigten Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei, es objective Bestimmtheiten der Dinge, vermöge welcher diesen ein Werth zukomme, gar nicht gebe. Dieß ist jedoch gar nicht eine nothwendige Consequenz unserer Auffassung. Die objective Bedeutung des menschlichen Vorstellens und Urtheilens hängt nicht davon ab, ob angenommen werde, das Fürwahrhalten sei theilweise bedingt durch die eigne Bestimmtheit des urtheilenden Subjectes, denn dieß ist jedenfalls nicht zu läugnen, sondern davon, ob die Ueberzeugung feststehe, das objective Sein und das subjective Erkenntnißvermögen seien so für einander gemacht, daß sich bei gehörigem Rapport zwischen beiden die Erkenntniß des Seienden einstelle. Die Zuverlässigkeit des Urtheils, welches auf der realen Wesenheit des Geistes beruht, wird nicht geringer sein, als die auf der Bestimmtheit des rein theoretischen Vermögens beruhende. Allerdings aber würde nach unserer Ansicht der eigentliche Werth dem Sein und Wesen des urtheilenden Subjectes selbst zukommen, das äußere Sein aber nur die Bedeutung eines Mittels zur Entwickelung des Erstern behalten. Allein das sittliche Subject ist selbst ein Glied in dem Zusammenhang des objectiven Seins, und gerade in dem Werth der sittlichen Subjecte hat das objective Sein seinen wahren Werth.

Wirklich aber kommt unsere Auffassung der Werthschätzung und der Güter ziemlichermaßen auf Spinozistische Sätze zurück.

Das suum esse conservare wird auch in unserer Sittenlehre eine bedeutende Geltung behaupten; das bonum wird uns ziemlich nahe zusammenhangen mit dem utile, die perfectio mit der realitas; und selbst darin möchte etwas Wahres anzuerkennen sein, daß in ziemlich-ähnlicher Weise bonum genannt werde, quod ad valetudinem und quod ad Dei cultum conducit. Man erbose sich nicht zu voreilig gegen diese Wendung. Spinoza wußte immer noch einen großen Unterschied zu machen zwischen dem: ex ductu rationis suum Esse conservare, gesetzt dieß sollte, wie ausdrücklich hinzugesetzt wird, geschehen ex fundamento proprium utile quaerendi, und den auf vernunftlosen Einfällen beruhenden Zweckbegriffen. Und ebenso weht uns in manchen Stellen der Discurse des alle menschliche Thätigkeit von der Eigenliebe ableitenden Helvetius eine edlere Gesinnung an, als in den von Liebe und Uneigennützigkeit überfließenden Reden mancher Andern. Es wird darauf ankommen, welches Esse erhalten, welches utile gesucht werde. Die Aufgabe ist nun, die Güter zu unterscheiden und so das Sittlich-Gute näher zu bestimmen.

(Beschluß im nächsten Hefte.)

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. H. Ulrici.

Achter Artikel.

Die neuesten Werke zur Geschichte der Philosophie von **Brandis, Hillebrand, Braniß, Biedermann, Michelet** und **Chalybäus.**

(Fortsetzung).

Lassen wir daher das eigene System des Verf. ganz aus dem Spiele, und halten uns nur an seine Darstellung der Geschichte der Philosophie, auf die es ihm nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung auch vorzugsweise in der vorliegenden Schrift ankommt. Auch hier begegnen wir wiederum der Hegelschen Grundidee. Der Verf. behauptet, daß die philosophische Idee zwar zunächst ihren Organismus in der Erhaltung ihrer wesenhaften Momente als solcher oder in dem Unterschied und der Einheit ihrer Gliederung — d. h. in der oben angegebenen Gliederung seines philosophischen Systemes — habe, aber hiermit zugleich nothwendig in der geschichtlichen Bewegung stehe, indem der Geist nur in der Geschichte die Bedingungen seiner allseitigen Erfüllung und den Totalzusammenhang mit sich selber gewinnen könne. Diese geschichtliche Fortbestimmung der philosophischen Idee gehe aber von dieser selbst aus, habe in dem Wesen derselben ihr Princip und die substantiellen Momente ihres Processes, woraus folge, daß auch die wahre geschichtliche Form und Darstellung der Idee nothwendig organisch, d. h. eine ideal-immanente sein müsse. In diesem Sinne stellt er dann den wissenschaftlichen Organismus der philosophischen Idee, d. h. sein System im Grundrisse, dem geschichtlichen Organismus derselben, d. h. der Universal-Geschichte der Philosophie, gegenüber: beide sollen sich offenbar durch die Gleichartigkeit ihrer Organisation, ihrer Gliederung und Ent-

wickelung, gegenseitig halten und tragen. — Ganz ähnlich wollte Hegel den Entwickelungsproceß der logischen Kategorieen mit dem geschichtlichen Bildungsgange der Philosophie identificiren; die Geschichte sollte in concret historischer Form nur den Inhalt seiner Logik wiederholen und abspiegeln. Daß ihm indessen diese Unternehmung durchaus mißlungen, daß er im Verlaufe derselben sogar seiner eigenen Intention untreu geworden, geben jetzt seine Schüler selbst zu.

Auch dem Verf. scheint das Unhaltbare dieser Hegelschen Ansicht eingeleuchtet zu haben. Wenigstens ist er weit davon entfernt, in der Geschichte der Philosophie nur das allmählige Hervortreten und zum Bewußtseinkommen der logischen Kategorieen zu erblicken. Der ganze Parallelismus zwischen seinem Systeme und der Geschichte oder zwischen dem wissenschaftlichen und geschichtlichen Organismus der philosophischen Idee beschränkt sich vielmehr darauf, daß, wie in jenem die Objectivität der Subjectivität der absoluten Idee gegenübersteht und diese auf jene folgt, so die Geschichte der antiken Philosophie von der gegebenen Realität und Objectivität, die der modernen christlichen Philosophie dagegen von der Subjectivität und Idealität des Absoluten, des Geistes, der Idee, ausgeht, jene zu dieser hinüberführt. Allein selbst dieser sehr allgemein gehaltene Parallelismus löst sich bei näherer Betrachtung in Nichts auf. Denn die objective Seite der Idee ist, wie bemerkt, im Systeme des Verf. die Natur, die subjective Seite der Geist; diesen beiden Haupttheilen steht die Dialektik als dritter Haupttheil des Ganzen voran. Dieser dritte Haupttheil, dieser Anfang, der das Ganze begründet, erscheint nun aber im geschichtlichen Organismus der Idee gar nicht repräsentirt; geschichtlich beginnt die Idee sofort mit der Entwickelung ihrer Objectivität. Letztere aber ist wiederum historisch nicht dasselbe, was sie wissenschaftlich ist: die antike Philosophie ist ja offenbar nicht blos Entwickelung des Begriffs der Natur, nicht bloße Naturphilosophie. Wenn sie auch mit naturalistischen Bestimmungen der s. g. philosophischen Idee beginnt, so tritt ja doch schon mit den Eleaten, jedenfalls mit Anaxagoras und Empedokles der Geist an die Spitze der philosophischen Weltanschauung.

Der Kern der antiken Philosophie, zu welchem alle früheren Bildungsstufen nur als einleitende, propädeutische Vorstufen anzusehen sind, ist nicht Naturphilosophie, sondern wesentlich Ethik, d. h. Geistesphilosophie. Der Verf. erkennt dieß auch ausdrücklich an. Nach seiner Darstellung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie läßt sich nicht einsehen, was namentlich dem Aristotelischen Systeme, an der Vollendung des Begriffs noch fehlen sollte: es hat in Princip und Grundidee die nächste Verwandtschaft mit dem Systeme des Verf. selbst. Die antike Philosophie mußte nach seinen eigenen Worten (S. 325) „durch alle Stufen der objectiven Denkbewegung hindurchdringen, um bei der Absolutheit der Subjectivität der Idee als solcher anzulangen." In der modernen Philosophie dagegen soll „die Idee von dieser Absolutheit ihrer Subjectivität ausgehen und sich innerhalb derselben rein an sich und durch sich bestimmen, um sich schlechthin an und für sich oder eben in ihrer subjectiven Absolutheit zu begreifen." Wenn nun aber bereits in der antiken Philosophie die Idee ihre absolute Subjectivität erreicht hatte, wenn bereits bei Plato und Aristoteles von der Subjectivität der Idee aus durch den absoluten Geist Natur und Welt und Menschheit bestimmt erscheint, — wozu dann noch ein neuer Proceß der Entwickelung, wozu die ganze moderne Philosophie, die es doch um nichts weiter bringt? — Wenn des Verfs. eigene Darstellung nicht zeigte, daß die moderne Philosophie nach einem ganz andern Ziele hinstrebt, als was Plato und Aristoteles mit ihrem noch einseitig pantheistischen unpersönlichen Gottesbegriffe erreichten, d. h. wenn die Geschichte selbst nicht das Princip und den Standpunkt des Verf. widerlegte, so dürfte es schlimm stehen um die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des historischen Entwickelungsprocesses der s. g. Idee. —

Der Verf. besitzt überhaupt eine glückliche Inconsequenz, durch die er die Einseitigkeit seines Standpunkts und seiner construktiven Methode immer wieder corrigirt. Dieß zeigt sich sogleich in der näheren Bestimmung seines Princips selbst. Eigentlich soll danach nur „die Idee sich selbst Princip und Substanz in dem zeitlichen Fortschritt ihrer Selbstbestimmung, mithin ihre eigene Immanenz in diesem Processe und damit ihr eigener Organismus sein und

bleiben"; und daher die Aufgabe einer historischen Darstellung der Philosophie nur darin bestehen, „diese organische Immanenz der philosophischen Idee in der Geschichte ihrer Fortentwickelung nachzuweisen und in ihren Hauptmomenten zu bezeichnen". Gleichwohl soll dann aber doch die empirisch richtige Erkenntniß der historisch concreten Bestimmtheit der Idee unerläßliche Bedingung einer solchen Darstellung, nothwendiges Moment der construktiven Methode sein. Diese historische Bestimmtheit aber soll sich vorzugsweise nach dem jedesmaligen Standpunkte des Bewußtseins in einer besondern Zeit bilden, so daß insofern der jedesmalige Zeitgeist auch eine eigenthümliche Modification in der Philosophie bewirke, wie denn überhaupt die Totalität der gegebenen geschichtlichen Verhältnisse die besondere Herausbildung der philosophischen Idee bedinge. Ja auch die psychologische Eigenthümlichkeit der individuellen Repräsentanten der Philosophie soll mitstimmen, soll nicht unbeachtet bleiben, und nur nicht als Hauptgesichtspunkt angesehen werden dürfen. Das heißt denn doch aber offenbar: der Gang der Geschichte läßt sich nicht blos aus der philosophischen Idee heraus a priori bestimmen, ableiten, construiren; die s. g. Idee ist nicht das allein herrschende Princip, dessen Selbstbestimmung und Selbstentwickelung den Organismus der Geschichte bildet; die historisch sich entwickelnde Idee ist nicht dieselbe mit der absoluten Idee des wissenschaftlichen Organismus: denn sonst könnte sie ja unmöglich von dem Zeitgeiste und der psychologischen Eigenthümlichkeit der philosophirenden Individuen abhängig sein, sondern müßte diese vielmehr autokratisch bestimmen; — von einer immanenten apriorischen Erkenntniß des Ganges der Geschichte aus dem Begriffe der Philosophie oder aus der s. g. philosophischen Idee heraus, d. h. von einer Construktion der Geschichte, in welchem Sinne man das Wort auch nehmen möge, kann mithin nicht die Rede sein. Kurz, dem Principe des Verf. ist seine wesentliche Eigenthümlichkeit abgestreift; es ist im Grunde als Princip aufgehoben. Denn daß die Geschichte der Philosophie nicht eine bloße Sammlung von Gedanken und Einfällen der philosophirenden Subjekte sei, daß sie vielmehr durch Wesen und Begriff einer eigenthümlichen

menschlichen Geistesthätigkeit (eben der philosophischen) bedingt, also auch nothwendig Fortschritt und Zusammenhang, schon zufolge des Princips der Causalität, in ihr zu finden sei, — das wird heutzutage auch der unphilosophischste Historiker schwerlich läugnen. Die Frage ist vielmehr nur, ob sich dieser Zusammenhang a priori aus dem Begriffe der Philosophie ableiten lasse, und ob nicht auch der nothwendige Fortschritt der philosophischen Erkenntniß, wie aller menschlichen Bildung und aller Geschichte, trotz seiner Nothwendigkeit, doch durch die menschliche Willensfreiheit in dem Grade bedingt sei, daß von einer apriorischen Erkenntniß dieses Fortschritts, von einer Construktion der Geschichte nicht die Rede sein könne. Diese apriorische Erkenntniß allein ist es, die die Gegner der construktiven Methode läugnen, und mit Fug und Recht läugnen. Denn wollte man auch die menschliche (subjektive) Willensfreiheit und deren Einfluß auf die Entwickelung des erkennenden Geistes in die Schanze schlagen, — immer ist die apriorische Bestimmung des Ganges der Geschichte aus dem Begriffe der Philosophie nur möglich, wenn und sofern dieser Begriff bereits erschöpfend entwickelt, vollständig erkannt, mit untrüglicher Gewißheit und Wahrheit erfaßt ist. Dann aber könnte es keine Vielheit philosophischer Systeme mehr geben; dann wäre die Geschichte der Philosophie und damit die Weltgeschichte nothwendig zu Ende; die Geschichte hätte sich in den Begriff aufgehoben, und es bedürfte mithin keiner Darstellung derselben mehr. Will also der construirende Historiker sein System nicht für das absolute System ausgeben, will er der Geschichte nicht mit göttlicher Machtvollkommenheit zurufen: Bis hieher und nicht weiter, so — muß er eben das Construiren lassen. Denn von einem unvollständigen, ungewissen Begriffe aus läßt sich offenbar auch nur eine unvollständige, lückenhafte, unsichere Construktion gewinnen, die in Wahrheit keine ist, da ihr das Hauptmoment ihres Begriffs, die immanente Nothwendigkeit und die in dieser liegende Gewißheit ihrer selbst fehlt. Diese innere, mit dem unvollständigen Begriffe verknüpfte Unsicherheit zeigt sich denn auch zur Genüge bei allen construirenden Historikern: jeder Spätere wirft immer wieder um, was seine Vorgänger aufgebaut haben. —

Nach den Zugeständnissen, die der Verf. der nicht construirenden Geschichtsforschung macht, ist es dann nicht zu verwundern, daß er sein Princip durchaus nicht consequent durchführt; ja er construirt zuweilen sogar zu wenig, indem der Zusammenhang, den er zwischen den einzelnen Systemen und Epochen nachweist, hier und da ein sehr äußerlicher ist, an andern Stellen die immanente Nothwendigkeit des Uebergangs zwar behauptet, aber nicht deducirt, nicht entwickelt erscheint. So wird von der alt-Jonischen zur Pythagoräisch-Eleatischen Philosophie nur durch die Bemerkung hinübergeleitet, daß es „in der Natur der Sache gelegen, die einseitige Richtung der Jonier, nachdem ihre Bedeutung und Geltung hinlänglich erkannt worden, zu verlassen, um in anderer Weise dem Denkstreben seine Befriedigung zu vermitteln. Daß man sich aber dem zugewendet, was der naturalistischen Unmittelbarkeit am entschiedensten gegenüberstehe, nämlich dem abstrakten Denken an und für sich selbst, werde begreiflich, wenn man erwäge, daß das letztere seiner dialektischen Bestimmtheit, in welcher es allererst sein wahres Verhältniß erfassen könne, noch nicht mächtig geworden. So sei es gekommen" u. s. w. — Mit Anaxagoras soll dann das Denken zwar zum allgemeinen Bewußtsein seiner selbstständigen Wesenheit, jedoch noch nicht zum Selbstbewußtsein seiner freien Wirklichkeit, seiner Subjectivität gelangt sein. Der Fortschritt zu dieser Subjectivität, d. h. von Anaxagoras zu den Sophisten, wird dann dadurch begründet, daß „das Denken, einmal an jener Gränze (bei Anaxagoras) angelangt, sich durch seine eigene Nothwendigkeit zur concreten Bestimmung seiner absoluten Wesenheit fortgetrieben, sich durch sich selbst als Princip seiner eigenen Wirklichkeit näher zu fassen, und seine Selbstständigkeit dem gegebenen Sein gegenüber als eine an und für sich bestimmbare zu behaupten gesucht habe, eben damit aber als seine an ihm selbst gesetzte Freiheit, als Subjectivität erschienen sei". Worin dann aber jene behauptete Nothwendigkeit bestanden habe, wie der Fortschritt vom Allgemeinen zum Concreten zugleich ein Fortschritt vom Bewußtsein der selbstständigen Wesenheit des Denkens zum Selbstbewußtsein seiner freien Wirklichkeit sein, und wie namentlich diese Wirklichkeit, diese Subjecti-

vität des Denkens von den Sophisten als ihre eigene, individuelle menschliche Subjectivität gefaßt werden konnte, — das Alles wird nicht näher dargethan; und versteht sich doch wahrlich nicht so ohne weiteres von selbst. — Bei dem Fortgange von Aristoteles zur zweiten Hauptperiode der griechischen Philosophie, deren Charakter der Verf. in die Auflösung der unbefangenen Einheit von Denken und Sein in eine „abstractiv-reflexive Gegensätzlichkeit" setzt, fehlt alle Ueberleitung aus der Idee. Ganz im Style historischer Erzählung wird angeführt: „Als im Innern die Lebensfrische abnahm und durch Alexander und seine Nachfolger, noch mehr bald darauf durch die Römer, das nationale Wachsthum der Staatsordnung auch von außenher gestört wurde, und die Autoritätsgewalt der Herrschaft sich an die Stelle der concreten politischen Volksorganisation eindrängte, entstand jene abstractiv-reflexive Gegensätzlichkeit im Leben und Denken: das Individuum suchte sich vielfach zu isoliren und die Freiheit, deren es bedurfte, lediglich in sich selbst, woher in Absicht auf die Philosophie die zwiefache Erscheinung zu erklären" u. s. w. — Daß der Neu-Platonismus sich aus dem Zusammentreten der Griechisch-Römischen mit der Orientalischen Speculation herausbildete, ist ebenfalls nur ein äußerlich historisches Faktum. Bei der Gliederung und begrifflichen Bestimmung der Scholastik aber erklärt der Verf. mit ehrenwerther Offenheit selbst: „Es sei schwer, die verschiedenen Phasen und Formen der Scholastik nach einer sachlichen und begrifflichen Anordnung darzustellen, weil in ihr und ihrer Gestaltung keine rechte Immanenz der Idee sich bethätige, mithin keine organische ideal-begriffliche Fortbewegung mit Bestimmtheit hervorzuheben sei" (S. 333)! — Wie aber ist es möglich, daß die Idee an irgend einem Punkte sich selber so abhanden kommen kann, ohne damit den geschichtlichen Organismus von Grund aus zu zerstören, da sie doch allein den wahren Fortgang der Geschichte vermitteln soll? — Ist mit jener Erklärung nicht implicite eingestanden, daß die s. g. construktive Methode, selbst nach des Verf. höchst bescheidener Begriffsbestimmung und Anwendung derselben, eine Unmöglichkeit sei? —

Doch lassen wir den Kampf gegen ein Princip, das bisher

stets nur behauptet, postulirt, noch niemals aber erwiesen, durchgeführt und in seiner Anwendbarkeit bewährt worden ist, — wofür die vorliegende Schrift einen neuen Beweis liefert. Erkennen wir lieber an — was wir nicht nur mit Bereitwilligkeit, sondern mit wahrem Vergnügen thun, — daß des Verf. historische Darstellung, trotz der Einseitigkeit ihres Princips, in vieler Beziehung großes Lob verdient. Sie beruht nicht nur fast überall — und das will viel sagen — auf einem gründlichen Studium der Originalquellen, sie gewährt nicht nur einen klaren Ueberblick über den Gang der Geschichte, indem die Einschnitte mit sicherem historischen Takte fast überall an den rechten Stellen gemacht, die einzelnen Epochen und Systeme auch meist in bestimmten deutlichen Umrissen hervortreten, — obwohl in letzterer Beziehung noch manches zu wünschen wäre; — sondern es ist dem Verf. auch nicht selten gelungen, durch tieferes Erfassen einzelner Systeme in ihrem innersten Principe Mißverständnisse und Einseitigkeiten der bisherigen Auffassung zu emendiren. So — um nur Einiges anzuführen — hat der Verf., wie es uns scheint, mit Recht den Heraklit aus der Gebundenheit an die altionischen Naturphilosophen, in der er sich bisher befunden, befreit, und ihm seine Stellung zwischen den Eleaten und Atomistikern angewiesen. Noch besser dürfte er indeß gethan haben, wenn er ihn hinter die Atomisten zwischen diese und Empedokles gesetzt hätte. Der Philosophie des letzteren nämlich giebt er, soviel wir wissen zuerst, die allein richtige Bestimmung, ein äußerlich dogmatischer Vermittelungsversuch zu sein zwischen den bis dahin hervorgetretenen Gegensätzen und Richtungen. Zu dieser Vermittelung scheint uns nun Heraklit, indem er das Werden, das stete Auseinandergehen und Zusammentreten der Gegensätze zum Princip erhob, den Uebergangspunkt zu bilden. — Eben so dürfte der Verf. denjenigen Punkt richtig getroffen haben, von dem aus am klarsten und durchgreifendsten das Verhältniß des Sokrates zur Sophistik und wiederum des Plato zu Sokrates, so wie des Aristoteles zu Plato sich bestimmen läßt. Es ist hier allerdings ein Fortschritt erkennbar von dem individuellen, subjektivmenschlichen zum allgemeinen,

objektivmenschlichen Geiste, welcher Eins ist mit dem sittlichen Geiste. Den Begriff des letzteren, d. h. das sich selbst gewisse Wissen des Guten als des Wahren, stellte Sokrates den Sophisten entgegen; und wenn er bereits das Gute zugleich in den Begriff der Gottheit verlegte, so war das bei ihm noch gewissermaßen eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*: er übertrug nur den Begriff des menschlich Guten in die Sphäre des Göttlichen. Plato dagegen faßte das Gute von Anfang an in einem höheren Sinne als das absolut Allgemeine, und somit im theologischen Sinne als die Substanz des Göttlichen. Nur hob er es wiederum zu hoch hinaus über die Sphäre des Endlichen: über der Transscendenz der Idee verlor er die Immanenz derselben aus den Augen, oder wenigstens gelang es ihm nicht, beide Seiten wahrhaft zu vermitteln. Die wahrhafte Vermittelung erreicht freilich auch Aristoteles nicht, aber er erkannte wenigstens die einseitig transscendente Richtung des Platonismus; und der Verf. bestimmt daher sein Verhältniß zu Plato im Allgemeinen richtig dahin, daß Aristoteles im Gegensatz gegen seinen Lehrer die Seite der Immanenz der Ideen (denn den Begriff der Gottheit faßte dieser bekanntlich dualistisch im Gegensatz gegen die Welt) hervorgekehrt habe. Eben deßhalb aber können wir ihm nicht beistimmen, wenn er als „die Grundfrage der Platonischen Philosophie das Verhältniß des Einen zum Vielen, womit die Beziehung des Wesens zur Erscheinung, das Intelligibele zur Wirklichkeit zusammenhänge", betrachtet. Hier glauben wir vielmehr, hat Brandis das Rechte getroffen, wenn er als Grundproblem, als Ausgangs- und Zielpunkt der Platonischen Philosophie den Begriff des wahren Wissens faßt.

Der Raum verbietet uns, des Verf. Darstellung der scholastischen und neueren Philosophie in ähnlicher Art durchzugehen und die vielfach gelungenen Partieen hervorzuheben, zumal da wir bei diesem zweiten Haupttheile, trotz aller Anerkennung, öfter zum Widerspruche genöthigt sein würden. Nur das Eine wollen wir noch bemerken, daß er uns Charakter und Verhältniß der mittelalterlichen und neueren Philosophie im Allgemeinen richtig gefaßt

zu haben scheint, wenn er jene als theologischen, diese dagegen als transscendentalen Idealismus (transscendental im weiteren Sinne des Worts) bezeichnete. Jene setzte in der That den Begriff Gottes, des absoluten Geistes, in theologischer Weise und Fassung überall nur voraus, und suchte ihn gleichsam nur aus ihm selber begreiflich zu machen, während diese dagegen von dem Wesen und Begriff des menschlichen Geistes, des menschlichen Denkens aus (zu dem auch die Natur gehört) zum Begriffe des Absoluten erst zu gelangen sucht. Eben daraus aber scheint uns zu folgen, daß die Philosophie des Mittelalters da zu Ende geht, wo eine freie, voraussetzungslose Erforschung der Natur und der Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens beginnt, d. h. daß Baco von Verulam, der zuerst, nicht nur frei von theologischen Voraussetzungen und phantastisch-alchymistischen Einbildungen, sondern auch von der Autorität des Plato und Aristoteles, an die gegebene Objektivität trat, nicht, wie der Verf. will, an den Schluß des Mittelalters, sondern an den Anfang der neueren Philosophie zu setzen sei. Denn sollte letztere ihre Bestimmung erfüllen, so mußte sie gleichmäßig von den beiden Seiten des menschlichen Erkennens und Wissens, von dem aposteriorischen und apriorischen Standpunkte aus auf das Ziel zusteuern, gesetzt auch daß diese beiden Seiten nur in der concreten Identität ihrer selbst ihre Wahrheit haben sollten. Die Eine vertritt offenbar Baco, die andere Descartes. —

Wenden wir uns jetzt zu Braniß „Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit", so begegnen wir nicht nur im Allgemeinen derselben Tendenz, sondern auch demselben Grundprincipe. Auch Braniß will den Fortschritt und innern Zusammenhang der Universalgeschichte der Philosophie durch einen kurzen Grundriß derselben zur deutlicheren Anschauung bringen. Auch er will in seiner Darstellung nicht blos das Thatsächliche, sondern auch „die Idee, die es durchdringt und zu einem Vernünftigen macht, aussprechen". Wie aber die Tendenz bei ihm sich dadurch modificirt, daß ihm die Uebersicht der Universalgeschichte nur als Einleitung dienen soll zu einer aus-

führlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie seit Kant, so weicht er auch, wenigstens scheinbar, in der Bestimmung des Grundprincips von Hillebrand ab. Nach ihm nämlich soll die historische Darstellung zwar, wie bemerkt, die Idee, die das Thatsächliche durchdringt, aussprechen, die Nothwendigkeit der Idee dagegen soll nicht sie, sondern die spekulative Wissenschaft nachzuweisen haben. Darnach scheint es, als solle in der historischen Darstellung die Idee nur als gegebene und *a posteriori* erkannte auftreten. Allein die Ausführung zeigt sogleich, daß der Verf. doch dem Principe der constructiven Methode huldigt, gesetzt auch, daß er einräumen sollte, der Entwickelungsproceß der Idee und dessen immanente Nothwendigkeit lasse sich nur mit Hülfe der a posteriori zu Werke gehenden historischen Forschung erkennen oder sei wenigstens in der geschichtlichen Darstellung nur als ein gegebener zu fassen. Denn sogleich in der Einleitung beginnt der Verf. das Gerippe des historischen Organismus, die Gliederung der Weltgeschichte, aus dem Begriffe des menschlichen Wesens und Geistes heraus zu construiren: wenigstens theilt er darnach von vorn herein (a priori) die Weltgeschichte in die beiden Hälften der vorchristlichen und der christlichen Zeit, und deducirt die Nothwendigkeit dieser Eintheilung wie den Charakter der beiden Perioden aus den beiden Hauptmomenten des Begriffs des menschlichen Geistes.

Abgesehen von der Wahrheit dieser Begriffsbestimmung, — die wir sogleich näher in Betracht ziehen werden, — tritt einer solchen Construktion der Geschichte aus dem Begriffe des menschlichen Geistes sogleich derselbe Einwand entgegen, den wir oben gegen Hillebrands Construktion aus der philosophischen Idee (dem Begriffe der Philosophie) geltend gemacht haben. Aus dem Begriffe des menschlichen Geistes kann Nichts mit Sicherheit abgeleitet werden, so lange dieser Begriff nicht erschöpfend entwickelt, nicht vollständig in seiner ganzen Wahrheit erkannt ist. Hat sich aber diese Entwickelung, diese Erkenntniß vollständig realisirt, so ist nothwendig die Geschichte der Menschheit oder wenigstens der Philosophie zu Ende. Die oben aufgestellte Alternative tritt also auch

hier wieder hervor: Entweder der Verf. ist im Besitze der absoluten Philosophie, oder seine Construktion ist ohne innere Gewißheit, mithin keine Construktion.

Indessen scheint der Verf. doch insofern einen anderen Standpunkt als Hillebrand einzunehmen, als er den Begriff des menschlichen Geistes an die Stelle der philosophischen, mit dem Absoluten identischen Idee setzt. Allein bei näherer Betrachtung verschwindet auch diese Differenz. Denn der menschliche Geist soll nach ihm zugleich die Idee des absoluten Geistes sein; mithin ist es dann doch die absolute Idee, die sich in der Weltgeschichte entwickelt und realisirt. Der Verf. behauptet zwar einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriffe des göttlichen und des menschlichen Geistes. Allein consequenterweise muß er diese Differenz fallen lassen, oder er widerspricht sich selber. Näher bestimmt soll nämlich der Geist des Menschen die dreifache Idee der (einzelnen) Subjektivität, des Natur-Selbstbewußtseins und des absoluten Geistes sein. Unter Geist überhaupt versteht der Verf. ein Wesen, „dessen Wirklichkeit seine That ist, das daher an sich selbst die Möglichkeit dessen ist, was es in seiner Wirklichkeit manifestirt, und zwar nicht blos die logische, sondern die reale Möglichkeit, die positive Macht sich zu verwirklichen". Als diese thatkräftige Möglichkeit nennt er den Geist die Idee dessen, was er in seiner Wirklichkeit ist. Demgemäß ist ihm der menschliche Geist zunächst die Idee seiner Subjektivität, indem es das Erste ist, daß es sich als einzelnes Individuum durch sich selbst zum Selbstbewußtsein entwickelt, sich selbst als Ich, als Subjekt setzt. Mit seiner Subjektivität erfaßt er sich zugleich in seinem Verhältniß zur Natur; und es ist dann die Arbeit des Geistes der ganzen Menschheit, dieses Verhältniß aus der Bestimmung einseitiger Gegensätzlichkeit, in der es zunächst das einzelne Individuum faßt, herauszuheben, und es seiner Wahrheit nach dahin zu bestimmen, daß der Mensch als die höchste Spitze und die concrete Identität des Gesammtorganismus der Natur, „der Geist des universellen Naturleibes und so die sich wissende Natur selbst sei." Eben so erfaßt sich der menschliche Geist zunächst im Unter-

schiede von dem absoluten Geiste, und es ist auch in der That ein wesentlicher Unterschied vorhanden. Denn der absolute Geist ist der schlechthin voraussetzungslose, „die erzeugende Macht seines Daseins, seine Existenz durch die Selbstpositiou gegeben", während der menschliche Geist zwar auch sein Dasein setzt, aber es nicht hervorbringt, sich als Geist durch Selbstbejahung zwar verwirklicht, aber jenseits dieser Selbstbejahung bereits ein Dasein hat, das seine reale Möglichkeit ausdrückt. Allein da „das Moment der Selbstbejahung nicht ein an dem natürlichen Dasein, als dessen Aeußerung, sondern absolut spontan hervorbrechender Akt ist, und der in ihm seine Wirklichkeit vollbringende Geist darin als sich selbst bestimmend und so als die freie Macht seiner Wirklichkeit auftritt, so ist Freiheit, der Charakter des göttlichen Wesens, auch der Charakter des menschlichen Geistes, und der seine Freiheit bestätigende Mensch erweist sich als die in der Welt sich selbst realisirende Gottesidee." — In dieser Deduktion liegt nun aber offenbar eine Verwechselung der Begriffe, und damit ein Trugschluß. Denn die Freiheit, die der Charakter des göttlichen Wesens sein soll, die der Verf. selbst als „reine Selbstbestimmung bezeichnet, die auf keine andre bestimmende Potenz weiter zurückweise", ist offenbar nicht dieselbe mit der Freiheit des menschlichen Geistes, die ja eben nicht reine Selbstbestimmung, sondern ein ihm vorausgesetztes gegebenes und damit bestimmtes Dasein zur Basis hat, durch die sie selbst nothwendig bestimmt, beschränkt ist. Jene ist absolute, diese relative, bedingte Freiheit. Mithin kann auch durch die Verwirklichung dieser Freiheit niemals die Idee des Absoluten realisirt erscheinen: das hieße, das Unbedingte, Absolute, durch und als ein Bedingtes, Nicht-Absolutes realisiren. Der Verf. muß daher entweder den absoluten Geist zum menschlichen herabziehen, — indem er, etwa mit Hegel, auch ihm eine Bedingung seiner Geistheit und selbstbewußten Freiheit (an der logischen Idee und der Natur) voraussetzt; oder er muß den menschlichen Geist zum absoluten hinaufheben, — indem er, etwa mit Strauß-Hegel, jenen als die concrete Wirklichkeit von diesem faßt; — oder er muß

seine Behauptung, der menschliche Geist sei zugleich die Idee des absoluten, aufgeben. Diese Behauptung, die sich wohl mit dem Charakter der Hegel'schen Philosophie verträgt, läßt sich mit seiner so lobenswerthen Grundtendenz, den einseitigen Pantheismus der neueren Spekulation zu durchbrechen, offenbar nicht vereinigen.

Der Verf. kommt zu jener Behauptung durch die unrichtige Anwendung eines an sich ganz richtigen Satzes. Er behauptet nämlich mit Recht, daß der menschliche Geist seine Ideen, Begriffe, Vorstellungen nicht blos *hat*, sondern vielmehr selbst *ist*, in ihnen als in seinen Modifikationen sich manifestirt. Allein wenn danach der menschliche Geist die Idee des Absoluten als eines von ihm selbst und der Idee seiner selbst *Verschiedenen* hat, so kann er ja hiermit unmöglich die Idee des Absoluten *selbst* schlechtweg *sein*; denn eben damit wäre er gerade etwas *Anderes* als die Idee, die er *hat*, indem diese Idee ja aussagt, daß er selbst seiner Idee nach *nicht* die Idee des Absoluten ist. Mit andern Worten: die Idee des Absoluten als eines von dem menschlichen Geiste *Verschiedenen* ist ja nicht die Idee des Absoluten selbst, sondern vielmehr die Idee seines *Unterschiedes* vom menschlichen Geiste; und wenn letzterer diese Idee selbst ist und in seiner Selbstbejahung verwirklicht, so verwirklicht er eben damit nur sich selbst als *unterschieden* vom absoluten Geiste. Hätte er aber auch mit der Idee des Unterschieds zugleich die Idee seiner Identität oder seiner Vermittelung und Einigung mit dem Absoluten, so würde er auch damit noch nicht die Idee des Absoluten *selbst sein* und verwirklichen, sondern vielmehr nur die Idee seiner *Vermittelung und Einigung* mit dem Absoluten. — Dürfen wir die Grundansicht des Verf. in *diesem* Sinne verstehen, so würden wir mit seiner Eintheilung der Weltgeschichte in jene beiden großen Hauptperioden im Allgemeinen vollkommen einverstanden sein: die vorchristliche Zeit würde danach allerdings die Entwickelung des „Natur-Selbstbewußtseins" des menschlichen Geistes (Heidenthum) und zugleich „den Widerstreit" des Göttlichen gegen das Natürliche (Judenthum), so wie dessen werdende Vermittelung bis zur Erzeugung der Versöhnung darstellen, die

christliche Zeit dagegen „auf der Voraussetzung beruhen, daß diese Versöhnung vollbracht sei, und dem gemäß zu ihrem Inhalte die Bewährung derselben als siegreicher Macht haben.“ —

Die beiden Hauptgegensätze des Heidenthums und Judenthums, die in der vorchristlichen Zeit sich gegenüber stehen, charakterisirt der Verf. näher in folgenden treffenden Zügen: „Es ist das gemeinsam Charakteristische aller heidnischen Völker, daß in ihrem Bewußtsein das Göttliche vom Natürlichen bestimmt ist; ihre Götter sind entstandene, an eine bestimmte Natürlichkeit gebundene, zufällige, die Natur aber, die Allerzeugerin und Allbildnerin ist allein das Ewige, Absolute und Nothwendige, ja die Nothwendigkeit selbst, der die Götter unterthan. Dagegen ist es das Eigenthümliche des Judenthums, wodurch es sich von allen Völkern nicht sowohl sondert, als vielmehr ihnen entgegensetzt, daß in seinem unmittelbaren Bewußtsein das Natürliche dem Sein und Wesen nach vom Göttlichen bestimmt ist; ihm ist alle Natur ein Gewordenes, schlechthin Abhängiges und Unmächtiges; Gott aber, in seinem einfachen Wesen absoluter Wille und absolute Macht, ist allein der unentstandene, schlechthin unabhängige, durch nichts als seinen freien Rathschluß bestimmbare.“ — Das Heidenthum muß daher wegen des innern Reichthums des Naturbegriffs und seiner mannichfaltigen Entwickelungsmomente in eine Mannichfaltigkeit von Bildungsstufen sich gliedern, welche von eben so vielen verschiedenen Völkern eingenommen werden; das Judenthum dagegen steht aus dem entgegengesetzten Grunde nothwendig von Anfang an einsam da, kann nur von Einem Volke repräsentirt erscheinen. Die geistvolle Charakteristik, die hiernächst der Verf. von den Hauptvölkern des vorgriechischen Heidenthums (den Chinesen, Indern, Aegyptern und Persern) in einer lebendigen, ausdrucksvollen Sprache entwirft, und durch die er jedem derselben seinen Standpunkt in dem Entwickelungsprocesse des „Natur-Selbstbewußtseins“ anweist, müssen wir leider übergehen, so reich sie auch an eigenthümlichen Gedanken und treffenden Bemerkungen ist. Dieser Entwickelungsproceß, der uns, obwohl wir gegen das Einzelne noch manches zu erinnern hätten, im Ganzen

consequenter und natürlicher erscheint als der Hegel'sche, hat seine Spitze im Griechenthum. Das griechische Volk „erreicht vermöge seiner größten Vertiefung in die Natur auch die größte Befreiung von ihr als einer fremden Gewalt. In ihm ist die Forderung vollzogen: in ihm, dessen ganzes Wesen Identität von Natur und Freiheit ist, so daß es alles Natürliche eben so in Selbstthat umwandelt, wie umgekehrt die Produkte seiner freien Selbstbestimmung als allgemeine Naturthaten auftreten läßt, — in ihm ist die große weltgeschichtliche Aufgabe, die Subjektivität zum universellen Naturselbstbewußtsein zu erweitern, vollständig gelöst, und die Menschwerdung des Naturgeistes in Wahrheit vollbracht." —

Nachdem der Verf. diesen Gedanken näher ausgeführt hat, beginnt er seinen Entwurf der Geschichte der griechischen Philosophie. Die Construktion fällt natürlich wieder ganz anders aus als bei Hillebrand. Abgesehen von dem viel zu großen Gewichte, das der Verf. auf den Gegensatz zwischen dem Jonischen und Dorischen Stammcharakter legt, — der im Gebiete der Philosophie um ihres Begriffs willen sich unmöglich bedeutend geltend machen konnte, — ist zwar die leitende Grundidee im Wesentlichen dieselbe: der Verf. parallelisirt die Geschichte der Philosophie mit der der Poesie, die nach ihm den Rhythmus der Bewegung des griechischen Volksgeistes am prägnantesten ausdrückt: Zuerst die epische Versenkung des Geistes in die Objektivität; sodann das lyrische Zurücktreten derselben in die Subjektivität und deren principielle Herrschaft; endlich die dramatische Vermittelung beider Seiten zur concreten Identität. Allein schon die Abtheilung in die einzelnen Perioden ist bei ihm eine ganz andere als bei Hillebrand. Die erste Periode schließt er auf der Jonischen Seite mit Heraklit, auf der Dorischen mit Parmenides; die zweite umfaßt nur die Anaxagoräische Philosophie, die Atomistik und die Sophistik; die dritte dagegen den ganzen Rest von Sokrates bis zu den Neu-Platonikern (in den beiden letzten wird der anfänglich so urgirte Gegensatz zwischen Jonischer und Dorischer Stammindividualität aus begreiflichen Gründen stillschweigend fallen gelassen). Diese Anordnung ist offenbar verfehlt. Schon die auffallende Un-

gleichheit der Theile spricht gegen den Verf. und für Hillebrand. Demnächst ist der Absatz, den die Entwickelung des ganzen griechischen Geistes hinter Plato und Aristoteles macht, so einleuchtend, die Forderung einer allmäligen, zunächst negativ sich bethätigenden Hinüberbildung aus dem (mit Plato und Aristoteles) vollendeten Griechenthum in die christliche Culturperiode sowohl für die historische Forschung wie für die spekulative Anschauung so unabweislich, daß es nicht wohl zu begreifen ist, wie der Verf. dieß übersehen konnte. Er erkennt zwar an, daß der Skepticismus (des Aenesidemos) und der Neo-Platonismus nur die Zeichen des Verfalls und der erlöschenden Lebenskraft des griechischen Geistes sind. Er bekämpft mit siegreichen Waffen die Hegel'sche Ansicht, die einen stetig aufsteigenden Fortschritt in der Geschichte der Philosophie annimmt, und dem gemäß unerhörter Weise Zeno und Epikur über Plato und Aristoteles setzt, den Neo-Platonismus aber für die höchste Vollendung der griechischen Philosophie erklärt. Allein selbst dieses Anerkenntniß tritt in des Verf. Periodisirung nicht hervor; außerdem aber beginnt der Verfall offenbar nicht erst mit Aenesidemos, sondern bereits hinter Aristoteles. Denn wenn auch nach des Verf. Darstellung im Stoicismus und Epikureismus die beiden großen Gegensätze des griechischen Lebens, das Gottes-Bewußtsein und das Natur-Bewußtsein oder die göttliche Freiheit (die Idee des Absoluten) und die Hingebung an die Natur, erst wahrhaft die Subjektivität durchdringen, und ihre Vermittelung von letzterer erstrebt wird, wenn auch in dieser höheren Entwickelung, Verselbstständigung und gleichsam Hypostasirung der Subjektivität noch ein Fortschritt sich kund giebt: so beweist doch eben das Auseinanderfallen jener Gegensätze, deren Vermittelung durch Plato und Aristoteles, wenn auch nicht absolut, doch relativ für den Standpunkt des griechischen Geistes, bereits vollzogen war, den Verfall und die innere Auflösung der griechischen Philosophie. Was für die Weltgeschichte ein Fortschritt sein mochte, war für das Griechenthum offenbar ein Rückschritt; der Verf. widerspricht seiner eignen Grundansicht von dem welthistorischen Berufe des griechischen Volks, wenn er dieß nicht

ausdrücklich anerkennt; der Inhalt seiner Darstellung widerspricht ihrer Form, wenn dieß Anerkenntniß sich nicht auch in der Periodenabtheilung abspiegelt. — Ebenso ist es offenbar ein Widerspruch gegen seinen eignen Grundgedanken, wenn er die Atomistik in die zweite Periode der griechischen Philosophie einreiht. Mit dem lyrischen Principe der vorherrschenden Subjektivität hat die Atomistik noch gar nichts gemein. Der subjektive Geist besteht ja nach ihr nicht minder aus Atomen; sein Empfinden und Wissen ist durch die besondere Gestaltung und Verknüpfung derselben bedingt; kurz die Atomistik hat es nur mit der Objektivität (dem allgemeinen Sein) zu thun, und gehört mithin ganz und gar in die erste epische Periode der Versenkung in die reale Aeußerlichkeit. — Dagegen ist es ein Vorzug, daß der Verf. den Anaxagoras an die Spitze der zweiten Periode stellt. Es spricht sich darin die Einsicht aus, daß Anaxagoras, den auch der Stagirit bedeutsam hervorhebt, bereits denselben Grundgedanken, den Plato und Aristoteles später durchführten und vollzogen, nur in der unmittelbaren, schroffen Gegensätzlichkeit seiner Momente ausgesprochen, und daß er andrerseits durch diesen schroff hingestellten Gegensatz zwischen Geist und Materie (Natur) zuerst das einseitige Princip der epischen Periode, die starre Versunkenheit in die Objektivität durchbrochen habe. Offenbar bildet er zusammen mit den Endpunkten der ersten Periode, der Atomistik, der Zenonisch-dialektischen Alleinslehre und dem verunglückten Vermittelungsversuche des Empedokles, die Ausgangspunkte für die Sophistik, welche erst das Princip der zweiten Periode entschieden ausspricht. —

Was das Einzelne betrifft, so zeigt sich auch hier wiederum das schon vielfach bewährte Talent des Verf. für geistreiche Combinationen, Parallelen und Antithesen. Nur verführt ihn dieß Talent zuweilen zu einseitigen Auffassungen und schiefen Pointen. Die Mängel, die sich daraus ergeben, hat bereits Zeller in seinem trefflichen Aufsatze über die Geschichtschreibung der antiken Philosophie (Jahrb. der Gegenwart 1843 Octbr. Nr. 63 ff.) dargelegt. Wir stimmen im Wesentlichen mit ihm überein. Nur hinsichtlich des Einen Punktes müssen wir Braniß ganz, hinsichtlich

eines andern wenigstens halb in Schutz nehmen. Der erste betrifft die Stellung und Bedeutung des Stoicismus und Epikureismus. Hier erkennt ja Braniß — was Zeller vermißt — ausdrücklich an, ja hebt es, wie uns dünkt, nur zu stark hervor, daß in der Art und Weise, wie jene beiden Hauptgestalten der nach-Aristotelischen Philosophie die Subjektivität fassen, sie zum Princip erhebend, hypostasirend und apotheosirend, ein entschiedener Fortschritt sich documentire. Und wenn er zugleich behauptet, — was Zeller ihm zum Vorwurf macht, — daß Stoicismus und Epikureismus allgemach in eine seichte Popularphilosophie sich verkehrt hätten, so beweist die außerordentliche Popularität, die sie ihrer Zeit in der That erreichten, daß er darin vollkommen Recht hat. Der zweite Punkt bezieht sich auf des Verf. Auffassung und Schätzung der Aristotelischen Philosophie. Hier geht Braniß allerdings viel zu weit, wenn er in Aristoteles nur den Nachtreter Plato's sieht und ihm fast alle Originalität abspricht. Ebenso gewiß aber ist es, daß Hegel und die meisten seiner Schüler die Verdienste des Stagiriten überschätzen und Plato gegen ihn zurückstellen. Mag man den philosophischen Genius des Aristoteles auch noch so hoch anschlagen, so darf man doch nie vergessen, daß er allerdings die Platonische Weltanschauung im Allgemeinen nur aufnahm, weiter bildete und ihre Einseitigkeit zu corrigiren suchte, d. h. daß Plato'n der Ruhm der ersten Erfindung, des Originalgenie's gebührt, während Aristoteles seine Größe vornehmlich in der tiefen, eigenthümlichen Begründung und Durchbildung einzelner Disciplinen (insbesondere der Logik und Physik) bewährt. —

Dem Judenthume, diesem ursprünglichen, durchgreifenden Gegensatze des Heidenthums, widmet der Verf. natürlich nur einen kurzen Abschnitt. Auch hier tritt indeß sein eben gerühmtes Talent glänzend hervor. Vortrefflich namentlich ist die Parallele, die er zwischen dem Pharisäismus, Sadduzäismus und Essenismus einerseits, und dem Stoicismus, Epikureismus und Neo-Platonismus andrerseits durchführt. Durch diese Parallele bahnt er sich zugleich den Uebergang zur christlichen Idee und der christlichen

Zeit. In jenen drei Gestalten nämlich, den principiell-gleichartigen Hauptformen des ersterbenden griechisch-römischen wie des jüdischen Geistes, spricht sich ihm einerseits das vergebliche Ringen der Menschheit aus, den Urgegensatz ihres eignen Wesens, der Idee des Absoluten gegen die Idee der Natur (oder des Gottesbewußtseins gegen das Naturbewußtsein, der Freiheit gegen die Nothwendigkeit, des Denkens gegen das Fühlen), in der einzelnen Subjektivität selbst und durch ihre eigne That zu wahrer Vermittelung zu bringen, andrerseits (im Neuplatonismus und Essenismus) die tiefe Sehnsucht des Geistes nach der Vollziehung dieser ihm nothwendigen Vermittelung durch eine über die menschliche Subjektivität und deren Ohnmacht hinausreichende absolute That. „Diese das letzte geschichtliche Entwicklungsstadium charakterisirende Sehnsucht der Individuen, nicht sich, sondern das Absolute in sich zu tragen und an sich zu manifestiren, drückte blos die vorhandene Reife des Geschlechts aus, die Ichheit des absoluten Geistes auszugebären und eben hierin die verwirklichte Idee des Menschen, die im Subjekte vollzogene Versöhnung des Endlichen und Absoluten, des Natürlichen und Freien, der Creatur und Gottes zu offenbaren. Der die Geschichte erfüllende und bewegende absolute Geist hatte in langer Arbeit die Subjektivität dazu erzogen und herangebildet, seine Einheit mit ihr vollziehen zu können; er hatte in einem tiefen, durch Jahrtausende unaufhaltsam fortschreitenden Entwickelungsprocesse sich selbst seiner blos objektiven, unpersönlichen Existenz, darin er ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein war, immer mehr entnommen und seinem Ziele, der Ichheit entgegengeführt. Und wie die Reifezeit da war, so vollbrachte sich auch die große Geburt der Geschichte, und zwar, wie sie allein konnte, in absoluter That: der verwirklichte wahre Mensch, d. i. der Gottmensch — Christus ward geboren.“ — Gegen diese Ansicht haben wir nur einzuwenden, einerseits 1) daß nach ihr, ähnlich wie bei Hegel, Gott nur vermittelst des Processes der Weltgeschichte, in und durch den Menschengeist zum Selbstbewußtsein kommt, mithin nicht Geist ist, sondern nur wird, folglich die Welt (wie der Mensch die Natur und seine eigne Leib-

lichkeit) zur nothwendigen Bedingung seiner Selbstverwirklichung als Geist hat, und also nur Weltgeist, nicht der absolute Geist ist; andrerseits 2) daß sie den Verf. mit sich selbst in Widerspruch setzt. Denn ist Gott nur absolut und vom menschlichen Geiste unterschieden, sofern er schlechthin sich selbst setzt, so ist er kraft dessen und eben damit zugleich nothwendig persönlicher selbstbewußter Geist, und zwar mit Einem Schlage, in dem Einen ewigen Akte des Sichselbstsetzens, weil er damit zugleich sich selbst Subjekt und Objekt und die Wechselbeziehung zwischen beiden ist. Und ist der menschliche Geist an sich die Idee der Natur wie die Idee des Absoluten, so muß er dieß nach den ausdrücklichen Sätzen des Verf. auch nothwendig für sich werden, diese Idee auch durch eigne Selbstthätigkeit realisiren können. Eine absolute göttliche That kann ja unmöglich dasjenige vollbringen, was der Mensch nach dem Verf. nothwendig selbst thun und verwirklichen muß, wenn er es wahrhaft sein soll. —

Doch wir müssen es den Lesern überlassen, bei dem Verf. selbst die Durchführung dieser seiner Ansicht und seine darauf folgende Charakteristik der scholastischen Philosophie nachzulesen: wir müssen nothwendig noch ein Paar Werke kürzlich erwähnen, die um des schroffen Gegensatzes willen, in welchem sie zu einander stehen, für den gegenwärtigen Zustand der Philosophie höchst charakteristisch sind. Wir meinen

Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, ihre wissenschaftliche Entwickelung und ihre Stellung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart. Von Dr. Carl Biedermann. 2 Bde. Lpz. 1842.

und die

Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besondrer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schelling's mit der Hegel'schen Schule. Von Dr. C. L. Michelet. Berl. 1843.

Das Biedermann'sche Werk soll nach des Verf. eigner Erklärung, „ein Versuch sein, nachzuweisen, wie die deutsche Philosophie, besonders die neuste, unter dem Einflusse des Lebens und der in

der frischen Bewegung des Lebens sich erzeugenden Ideen des Fortschritts entstanden ist und sich entwickelt hat; es soll an jedem einzelnen Systeme die Spuren dieses Fortschritts aufzeigen, daneben aber auch die Elemente jener andern, vom Leben abgekehrten Richtung, durch welche gerade unsere Philosophie mehr als die irgend eines Volks der Neuzeit die abstrakte, schulmäßige, dogmatische Form erhalten hat, die sie erst jetzt endlich zu durchbrechen entschlossen scheint; es soll diesen Durchbruch selbst vermitteln und vollenden helfen, indem es alle die einzelnen Fäden, die von der Philosophie zum Leben und vom Leben zur Philosophie hin und wieder laufen, aufsucht, ihre Verschlingungen verfolgt und sie zu einem festen Gewebe verknüpft, indem es aber auch die Punkte aufzeigt, in denen diese Verbindungen zwischen dem Leben und der Spekulation durch die Schuld der letzteren abgebrochen worden sind, welche also die Philosophie nothwendig aufgeben muß, um sich der allgemeinen Bewegung des socialen und nationalen Lebens wieder anzuschließen." — Diese Tendenz können wir nur sehr lobens- und dankenswerth finden. Denn wir sind keineswegs der Meinung, daß die Philosophie ein abgeschlossenes, von einer chinesischen Mauer umgebenes Land sei, oder, wie eine Spinne, in ihrem selbstgewebten Netze ein Anachoreten-Leben zu führen habe. Wir glauben vielmehr, — und welcher Philosoph wäre nicht derselben Ueberzeugung? — daß sie nur ein Glied, ein Motiv, ein Hebel neben andern Hebeln, und zugleich Resultat und Produkt der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geistes sei, daß daher ihre Isolirung ihr selbst wie der Menschheit nur schädlich, ihre innige Verknüpfung mit allgemeinem Leben, den Bedürfnissen, Interessen und Bestrebungen der Zeit ihr nicht nur förderlich, sondern sogar nothwendig sei, ja daß ihr Beruf recht eigentlich darin bestehe, dem Geiste der Zeit — das Wort in seiner wahren, hohen Bedeutung genommen — den Spiegel der Selbsterkenntniß vorzuhalten und ihn über sich und seine wahren Interessen, über seine Bahn und deren Ziel zu verständigen.

Allein der Verf. hält leider nicht, was er verspricht, er thut

nicht, was er sich vorsetzt. Jene positive Tendenz einer durchgreifenden Vermittelung zwischen der Philosophie und dem gemeinen Leben tritt im Werke selbst sehr in den Hintergrund zurück. Statt dessen drängt sich überall die negative Absicht hervor, die der Verf. am Schlusse der Vorrede ausspricht, indem er erklärt: „Den größten Dienst hoffen wir unserer Nation zu erweisen, wenn es uns gelingt, sie zu überzeugen, daß der Weg, auf den ihre Philosophen sie geführt haben, nicht der sei, auf dem das wahre Ziel alles Völkerlebens und auch des unsrigen liegt, nämlich: die Begründung einer kräftigen, nach außen Achtung gebietenden, im Innern aber die größte Selbstständigkeit der Einzelnen und der Gemeinden, die organische Entwickelung der öffentlichen Institutionen, den stetigen Fortschritt der allgemeinen politischen, socialen, industriellen und geistigen Bildung verbürgenden Nationalität; wenn es uns gelingt, die vielen edlen Kräfte, welche noch immer theils in den zwängenden Fesseln des Systems verkümmern, theils im unruhigen, ziel- und fruchtlosen Umherschweifen, Sehnen und Suchen sich verzehren, für die wohlthuende und fördernde Beschäftigung mit den realen Interessen, für die thätige Theilnahme an dem großen Werke unserer Nationalentwickelung zu gewinnen" rc. Demgemäß fragt der Verf. überall nur, was die neuere deutsche Philosophie für den Fortschritt der allgemeinen nationalen, insbesondere der wissenschaftlichen, socialen, politischen und industriellen Bildung geleistet habe. Das Resultat aber ist überall zum Erbarmen negativ. In wissenschaftlicher Hinsicht findet sich, daß sie durch ihr Spekuliren und Construiren a priori die wahre Erkenntniß der Natur, die nur auf dem empirischen Wege zu erreichen sei, bei weitem mehr gehemmt als gefördert habe. Dasselbe gilt im Wesentlichen von der Geschichtforschung. Im Gebiete der Moral hat sie vergeblich versucht, ein absolutes Princip des sittlichen Thuns und Verhaltens zu finden; durch das idealistische Suchen danach hat sie nur die Einsicht gestört und zurückgehalten, daß „Nichts sittlich sei, was nicht in den natürlichen Entwickelungsgesetzen des Menschen seine Begründung finde, und daß umgekehrt diese natürlichen Gesetze allein hinreichen, um

dem Willen eine sittliche Richtung zu geben, daß es also eines besondern sittlichen Motives außer und über demselben gar nicht bedürfe." In Beziehung auf die Religion hat sie zwar wohl dazu beigetragen, den alten Offenbarungsglauben und damit die Zwangsgewalt der Kirche zu vernichten; aber indem sie fortwährend übernatürliche Ursachen in die Naturerklärung einmischte, die rechtlichen und politischen Gesetze aus einer höheren Offenbarung ableitete, und überhaupt die natürlichen menschlichen Verhältnisse nach einem außerhalb ihrer selbst liegenden Maßstabe beurtheilte — was durchaus nicht zu dem Geiste unserer gegenwärtigen Bildungsstufe stimmt, — hat sie der rein natürlichen Auffassung der Welt, der Betrachtung der Natur nach immanenten Gesetzen und der Anerkennung der moralischen, rechtlichen und socialen Verhältnisse, als durch sich selbst berechtigter, nur Eintrag gethan. Erst in ihrer neusten Phase, in Strauß, Feuerbach und B. Bauer, hat sie begonnen, der Religion ihre richtige Stellung außerhalb alles Einflusses auf die wissenschaftlichen, sittlichen, rechtlichen, politischen und socialen Interessen anzuweisen. Was endlich den politischen Ideengang unserer Philosophen betrifft, so hat er sich ebenfalls frucht- und zwecklos im Kreise herumbewegt. „Zuerst begeisterten sie sich an der französischen Revolution [Kant und Fichte]; darauf experimentirten sie nach dem Muster des Preußischen Staats mit allerhand politischen Organisationsideen [Fichte in seiner späteren Zeit]; nach einer Abschweifung in das klassische Alterthum [Schelling] kamen sie abermals nach Preußen zurück [Hegel], und endlich finden wir sie wieder an ihrer ersten Quelle, bei der französischen Revolution" [Ruge und Consorten]. Werth und Wesen des constitutionellen Staatslebens — worauf es doch vornehmlich ankam — hat Keiner von ihnen wahrhaft begriffen. —

Man sieht, der Verf. stellt sich auf den politisch-socialen industriellen Standpunkt, umgiebt sich mit allen den Interessen und Ideen der neusten einseitig-materialistischen Zeittendenz, und wirft von dieser Warte aus einen Blick in's Land der Philosophie. Da findet er denn natürlich nichts als eine große Wüste: die Philosophie hat nichts geleistet, sie ist nicht nur weit hinter der Zeit

zurück, sondern ganz außerhalb des Bewußtseins derselben: denn statt mit politischen, socialen, industriellen Interessen philosophirte die unglückliche bisher noch immer in Begriffen und Ideen. Ja eben deßhalb verschwindet sie dem Verf., wie es scheint, ganz und gar in das Nichts ihrer eignen Ohnmacht und Unmöglichkeit zusammen. Ihre Selbstständigkeit als freie, allgemeine, nur nach Wahrheit ringende, von allen sonstigen Zwecken absehende Wissenschaft will und kann er wenigstens keinenfalls anerkennen. Aber selbst ihre relative Gültigkeit, ihr eigenthümliches Wesen, ihr besonderes Princip, von dem aus sie in das Getriebe der Weltgeschichte eingreift und als Glied derselben mitzählt, scheint er in Abrede zu stellen. Denn einerseits erklärt er wiederholentlich: „zu allen Zeiten habe es die Philosophie als ihre Aufgabe betrachtet, ein Absolutes zu finden, d. h. einen Standpunkt oder ein oberstes Princip, von welchem aus und durch welches sie das Wesen der Dinge und ihren Zusammenhang unter einander, die Bedeutung und den Zweck des menschlichen Lebens, kurz Alles in Allem zu erkennen und zu erklären vermöchte." Andrerseits aber sucht er eben so oft zu zeigen, daß ein solches Princip nicht existire oder wenigstens dem Menschen nicht erkennbar sei; das Suchen danach und der Wahn, es gefunden zu haben, diese spekulative, idealistische Richtung sei eben der Grundmangel aller bisherigen und namentlich der deutschen Philosophie. Mithin ist die Philosophie entweder von Anfang an und zu allen Zeiten nicht gewesen, was sie sein soll und allein sein kann, sie hat ihren Begriff und ihr eigentliches Wesen noch gar nicht gefunden, sie muß vielmehr erst noch erfunden werden; — oder sie ist schlechthin überflüssig, unmöglich, Nichts. Dieß scheint der Verf. auch anzudeuten, wenn er sein Werk mit der Behauptung schließt: die Philosophie habe den starren Dogmatismus des Kirchenglaubens nur bekämpft, um sich selbst als Gebieterin des Lebens aufzuwerfen und ihm Gesetze vorzuschreiben; sie habe sich vermessen, durch ihre Begriffe Erfahrung und Natur zu meistern, durch eine ideale Moral unverrückbare Grenzen zu ziehen, innerhalb deren sich allein die Thätigkeit und das Interesse des Menschen bewegen dürfe;

und als sie gezwungen diese Grenzen selbst niedergerissen und die Berechtigung der sinnlichen Lebensinteressen anerkannt, da habe sie wenigstens die Entwickelung dieser Interessen an feste Regeln binden und vom Einen Punkte aus leiten wollen. „Allein das Leben duldet solche Bevormundung nicht mehr; — — — es hat seinen Interessen eine selbstständige Geltung erkämpft und in sich selbst das Gesetz gefunden, welches ihm die Philosophie von außen her aufdringen wollte. Als das oberste Gesetz des Lebens ist die Idee freier unendlicher Entwickelung anerkannt worden, wenn auch noch nicht überall im Princip, so doch faktisch in den meisten ihrer Consequenzen." — Jetzt also, auf der gegenwärtigen Höhe der Bildung, ist die Philosophie jedenfalls überflüssig. Das, worauf es allein ankommt, das oberste Gesetz des Lebens ist gefunden; ein andres giebt es nicht, und selbst jede Specificirung desselben, jede Ableitung specieller Regeln aus dem allgemeinen Princip wäre nur ein Rückfall: denn jede Bestimmtheit des Ganges der unendlichen Entwickelung würde das Leben wiederum nur in Fesseln schlagen. Und da die Philosophie ihrem Wesen gemäß nun doch einmal nach einem Wissen von allgemeingültigem, nothwendigem Inhalte, somit nach der Erkenntniß der leitenden Principien und Gesetze des Daseins strebt, so — hat sie sich offenbar ausgelebt, sie ist eine Leiche, der bisher nur noch das Begräbniß fehlte, das ihr der Verf. endlich gewährt hat. —

Aber wie? Nach dem Titelblatte seiner Schrift ist ja der Verf. selbst Professor der Philosophie zu Leipzig! Er kann doch unmöglich Lehrer einer überflüssigen oder gar unmöglichen Wissenschaft sein; er muß sich also doch im Besitz einer Philosophie befinden, welche von allen den gerügten Mängeln frei ist, er muß die wahre Philosophie erfunden haben, die bisher vergeblich gesucht worden. Warum aber hat er dann seinen Fund der Welt vorenthalten? — Oder besteht etwa seine Philosophie nur in dem Nachweis, daß es keiner Philosophie, keines Wissens von allgemeingültigem, nothwendigem Inhalt bedürfe, daß vielmehr das oberste Gesetz alles Lebens die Idee freier, unendlicher Entwicklung sey? Allein dieß Gesetz hat ja die bisherige Philosophie schon längst

als allgemeines Princip der Weltgeschichte erkannt und proklamirt, freilich aber zugleich eingesehen, daß mit dieser an sich leeren, formalen, abstrakten Idee noch gar kein Inhalt der Erkenntniß gegeben sei, daß es vielmehr darauf ankomme, den durch dieses Gesetz bestimmten, gesetzmäßigen, nothwendigen Gang der menschlichen Entwicklung zu erkennen, d. h. daß die Entwicklung des menschlichen Geistes und Lebens, eben weil sie Entwickelung, weil sie eine freie, unendliche ist, unmöglich eine willkührliche, zufällige, ziel- und zwecklose Bewegung in's Blaue hinein, sondern nothwendig durch das innerste eigenthümliche Wesen des menschlichen Geistes, der Natur, der Welt und der Gottheit bedingt und geregelt sein müsse. Dieß innerste Wesen zu erkennen und aus ihm heraus das menschliche Leben zu begreifen, war eben das Ziel der bisherigen Philosophie. Ist die Bewegung eine rein willkührliche, zufällige, so gibt es auch keine natürlichen Entwicklungsgesetze, die der Verf. an die Stelle der idealistischen Moralprincipien setzen will, mithin kein Recht, keine Moral, keinen Staat, vor allen Dingen keine Wissenschaft. Was der Verf. lehren mag, und wäre es noch so tief und weise, wäre ebenfalls nur Spreu, die der nächste Wind verweht. Im Taumel der unendlichen Entwicklung würde der Proceß der Weltgeschichte dem Gange eines Trunkenen gleichen. Der Verf. selbst könnte unmöglich behaupten, daß die bisherige Richtung der Philosophie eine verkehrte, verderbliche sei; in der Willkühr der Bewegung hätte vielmehr jede Richtung dasselbe Recht. —

Doch so meint es der Verf. ohne Zweifel nicht. Er will offenbar nur die neueste, Alles a priori construirende Richtung der Philosophie bekämpfen. Und wer wollte läugnen, daß diese Tendenz bis zu einem sich selbst vernichtenden Extreme hinaufgetrieben worden? Der Verf. tritt ihr von seinem Standpunkte aus mit Recht entgegen. Er geht aber offenbar zu weit, er schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn er damit zugleich die Philosophie selbst verwirft, und schlechthin alle nothwendige, allgemein apriorische Erkenntniß, alle immanente Denknothwendigkeit läugnet. Nach den erkenntnißtheoretischen Sätzen zu urtheilen, die er lem-

matisch, vornehmlich bei Gelegenheit seiner Kritik des Kantischen Kriticismus aufstellt, will er an die Stelle des abstrakten Idealismus einen einseitigen, rohen Empirismus setzen, und das menschliche Wissen auf nur formalen, quantitativen Inhalt beschränken; allein er vergißt, daß er selbst behauptet und darthut, wie der einseitige Empirismus nothwendig zum Skepticismus und Materialismus führe. Er bedenkt nicht, daß der Empirismus, wenn er wissenschaftliche Geltung haben will, sich selbst doch irgendwie erweisen, den Gegner widerlegen, darthun muß, daß der Mensch seinem Wesen und Begriffe nach nur durch die Erfahrung zu Erkenntniß und Wissenschaft komme. Er bedenkt nicht, daß alles Beweisen nur Entwicklung der immanenten Denknothwendigkeit ist, und daß er selbst, indem er die bisherige Philosophie kritisirt und ihre Nichtigkeit darlegt, fortwährend an die Denknothwendigkeit appellirt. Er bedenkt nicht, daß alle empirische Forschung die Mannichfaltigkeit der Thatsachen auf die Einheit und Nothwendigkeit eines Gesetzes zurückzuführen strebt, daß sie nur wissenschaftlichen Werth hat, so weit ihr dieß gelingt, und mithin dieselbe immanente Nothwendigkeit im Sein und Denken voraussetzt, von der die Philosophie ausgeht. Er bedenkt ferner nicht, daß es ein handgreiflicher Widerspruch ist, wenn er den Substanzbegriff für den „Stütz- und Zielpunkt jedes philosophischen Systems" erklärt und die Substanz des menschlichen Wesens — den Ziel- und Stützpunkt seines eigenen Philosophirens — in „die Freiheit oder in das Princip einer stetigen und unendlichen Entwicklung" setzt, zugleich aber behauptet, daß „die Substanz als Princip der Entwicklung eigentlich überhaupt niemals Gegenstand unserer Erkenntniß werden könne"; — daß es gleichermaßen ein offenbarer Widerspruch ist, wenn er die Annahme eines Dinges an sich im Gegensatz zur Erscheinung als ein Hirngespinst der Abstraktion bestreitet, und doch vom Substanzbegriff redet und mit Kant behauptet, wir vermöchten das eigentliche Wesen der Dinge nicht zu erkennen. Er bedenkt nicht, daß wenn von Entwicklung, von Erscheinung, von Verhältnißbestimmungen der Dinge die Rede sein soll, es doch auch Etwas geben müsse, das sich entwickelt, das erscheint,

das sich verhält, und daß ohne die Erkenntniß dieses Etwas die Erkenntniß der Entwicklung und Erscheinung leere Einbildung, unmöglich ist. Er bedenkt nicht, daß, wenn das Princip freier, unendlicher Entwicklung die Substanz des menschlichen Wesens ausmacht, doch wohl auch die Philosophie, die er bekämpft, schon um ihres dritthalbtausendjährigen Bestehens willen als Moment und Motiv jener Entwicklung anzuerkennen, ja daß sie ein sehr nothwendiges Moment derselben sein dürfte, weil diese Entwicklung wenn sie nicht von der selbstbewußten Vernunft nach rechtlichen, sittlichen, vernünftigen Principien geregelt, nothwendig alle Ordnung, alle Sicherheit und Gesetzmäßigkeit des Daseins über den Haufen rennt und damit den wahren Fortschritt unmöglich macht. Kurz der Verf. bedenkt nicht, was er sagt, weil er — überhaupt kein Freund vom Denken ist. —

Daß von einem Autor, der das innerste Wesen nicht nur der neueren Deutschen, sondern der Philosophie überhaupt so gänzlich verkennt und negirt, kein wahres, tiefes Verständniß derselben zu erwarten sein dürfte, leuchtet von selbst ein. Es würde uns zu weit führen, wenn wir die mannichfaltigen Irrthümer und Mißverständnisse, die durchgehende Mangelhaftigkeit, Einseitigkeit und Seichtigkeit der Auffassung und Beurtheilung ihm nachweisen wollten. Wir glauben schon durch die obige Kritik seines Standpunktes genügend gezeigt zu haben, daß der Verf. dem Thema, welches er zu bearbeiten unternommen, nicht gewachsen ist. Herr Biedermann mag ein trefflicher Politiker sein und auf dem Felde der Staatswissenschaften Tüchtiges leisten, — aber ein großes philosophisches Talent ist er nicht. Dürften wir ihm daher einen guten Rath geben, so möchten wir ihn bitten, die Philosophie, ohne fernere Einmischung seinerseits, laufen zu lassen, wohin sie laufen mag. Soll sie zu Grunde gehen, so wird sie auch ohne seine Beihülfe ihr Grab finden: sie muß es sich ihrem Wesen nach nothwendig selbst graben. Soll sie für die nächste Zukunft wenigstens ihre bisherige absolute Geltung und Bedeutung verlieren, und gegen andere Interessen zurücktreten, — was vielleicht für das Wohl Deutschlands nicht so übel wäre, — so wird dieß

wiederum besser ohne, als mit des Verf. Beihülfe erreicht werden. Denn der schwache Angriff erhöht nur das Bewußtsein der eigenen Stärke und fordert die Opposition heraus.

Auf dem gerade entgegengesetzten Standpunkte steht bekanntlich Hr. Prof. Michelet. Für ihn concentrirt sich das Heil der Welt in der modernen Spekulation, deren Mittel- und Gipfelpunkt die Hegel'sche Philosophie ist. Für ihn ist das Hegel'sche System die absolute Philosophie: wir wissen wenigstens nicht, ob er die Möglichkeit einer höheren Entwicklung zuläßt; jedenfalls würde der Fortschritt nur aus der Hegel'schen Philosophie hervorwachsen, nur eine Weiterbildung des Hegel'schen Princips sein können, wahrscheinlich vorzugsweise nach der Richtung hin, welche der Verf. selbst eingeschlagen. Für ihn ist daher der Gegensatz zwischen dem theoretischen und praktischen Geiste — in dessen Mitte sich Biedermann stellt, um zu zeigen, daß die Theorie (Philosophie) hinter der Praxis (dem politischen, socialen, industriellen Leben) zurückgeblieben sei und überhaupt von letzterer geleitet werden, ihr dienstbar sein müsse — längst im Hegel'schen Sinne aufgehoben: der Wille des Einzelnen, das praktische Leben der Völker, die Geschichte der Menschheit, hat sich dem absoluten Begriffe, dem reinen Vernunftwissen als dessen Moment ein- und unterzuordnen; der Begriff muß oder sollte wenigstens fortan die Welt regieren.

Natürlich ist es daher Hrn. Michelet ein Greuel, daß Schelling, nach Berlin berufen, in der Metropole des Hegelthums die Hegel'sche Philosophie anzugreifen wagt, ihre Herrschaft und weitere Entwicklung zu untergraben sucht, ja den unerhörten Anspruch macht, im Besitze eines Systems zu seyn, welches über den Hegel'schen Standpunkt hinausrage. Die vorliegende Schrift, obwohl sie eine neue Darstellung der Philosophie seit Kant verspricht, ist im Grunde durch und durch polemisch; sie hat nur die Absicht, jene Ansprüche und Angriffe Schellings gebührend zurückzuweisen. Hr. Michelet nimmt den „hingeworfenen Handschuh" für sich und seine Genossen — für deren Führer oder wenigstens rüstigsten Kämpen er sich doch wohl halten muß — mit gewohnter Kühnheit auf; er tritt bis an die Zähne gewaffnet in die

Schranken; unter der mächtigen Aegide der Geschichte, mit dem Schwerte des absoluten Begriffs gegürtet, ist er seines Siegs gewiß. In der That werden die übrigen Systeme von Kant bis auf Schelling nur mit aufgeführt, theils um den Gegner durch die immanente Dialektik des historischen Processes zu widerlegen, theils um durch eingeschaltete Bemerkungen zu zeigen, wie Schelling die Gedanken seiner Vorgänger klüglich benutzt, und aus einem Worte, das bereits Kant hingeworfen, aus einer Idee, die Fichte geäußert u. dgl. seine Philosophie aufgebaut habe, wie er dann aber in seinen neuesten Ansichten weit unter Kant, Jacobi, Schlegel wieder heruntergesunken sei. — Wir maßen uns durchaus nicht an, den großen Streit als Kampfrichter zu entscheiden; dieß überlassen wir der alten Sitte gemäß den regierenden Fürsten und Herren, d. h. den Heroen der Philosophie, die nicht durch Kritiken und Recensionen, durch Schmähungen und Herabsetzungen des Gegners, auch nicht bloß durch geschichtsphilosophische Argumentationen, sondern durch eigene neue, höher gebildete Systeme ihr Recht der Entscheidung documentiren, — die vielleicht bereits im Verborgenen dem Kampfe zuschauen, und wenn sie auch für jetzt noch schweigen, doch gewiß in Zukunft reden werden.

Lassen wir nun aber demgemäß des Verf. Polemik gegen Schelling unberücksichtigt, — die schon um ihres subjektiven, leidenschaftlichen, von aller wissenschaftlichen Ruhe und Objektivität entblößten Charakters willen keine Beachtung verdient, — so bleibt von dem vorliegenden Werke so gut wie Nichts übrig. Eine „Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie" ist es jedenfalls nicht. Denn zu einer gründlichen, vom Principe aus organisch fortschreitenden Entwicklung der einzelnen Systeme und ihres Zusammenhangs unter einander kann es schon darum nicht kommen, weil sich der Verf. fortwährend mit polemischen Digressionen gegen Schelling unterbricht. Aber selbst wenn man letztere wegschneiden wollte, so bliebe doch nimmermehr eine „Entwicklungsgeschichte", sondern nur eine ziemlich unordentliche Masse von Reflexionen und Bemerkungen, vermischt mit einigen Citaten aus den verschiedenen philosophischen Systemen übrig. Selbst die Diktion ist so liederlich, daß man

glauben muß, der Verf. habe in der That nur sein Collegienheft, bei dem es vielleicht ursprünglich nur auf einen Leitfaden für den freien mündlichen Vortrag abgesehen war, ohne weiteres abdrucken lassen. Dieß Collegienheft ist aber so nachlässig und flüchtig hingeworfen, daß wir darin z. B. folgender klassischer Widerlegung der Kantischen Identität von Raum und Zeit begegnen: „Um aber zu Kant zurückzukehren, so ist es ganz richtig, daß Raum und Zeit nicht den Dingen an sich zukommen, indem diese als Ideen gar nicht dem Boden der sinnlichen Anschauung anheimfallen. Daß aber damit die sinnlichen Dinge aufhören sollen, außer unserem Erkenntnißvermögen zu seyn, ist ein Mißverständniß Kants. Sie können Erscheinungen, und ihr Außereinander darum doch ein uns äußerliches, sie also auf diese Weise objektive Erscheinungen sein. Wir wissen, daß auf diesem Gebiete das wahrhaft Seiende, Beständige, Ewige nicht zu finden ist, sondern nur das bunte Gaukelspiel der Veränderlichkeit alles Irdischen. Aber darum brauchen wir dieß Alles doch nicht auf uns zu nehmen, wie jener Besucher des Blocksbergs im Goetheschen Faust es thut, wenn er ausruft: Fürwahr wenn ich dieß Alles bin, so bin ich heute närrisch, — sondern Gottlob können wir uns Alles dieses aus dem Sinne schlagen". — In der That, das ist die bequemste Art der Widerlegung, die uns noch jemals vorgekommen! Wenn sich Hr. Michelet so ohne weiteres die ganze Sinnenwelt und damit die schwierigsten Probleme der Philosophie aus dem Sinne zu schlagen vermag, warum schlägt er sich dann nicht lieber die ganze Philosophie aus dem Sinne? Bei einer solchen Behandlung kann sie wenigstens nicht viel gewinnen. — Sodann heißt es weiter: „Mit den Formen der Anschauung hat Kant das Eine Moment synthetischer Urtheile a priori gefunden. Alle Anschauungen, die ich in Raum und Zeit zusammenfasse, sind ihm nämlich solche Urtheile". Wer die Kantische Philosophie nicht bereits kennt, der muß hiernach offenbar glauben, Kant habe die Anschauung einer Landschaft oder eines dahinrollenden Wagens für ein synthetisches Urtheil a priori erklärt! — Doch weiter! — „Die zweite Quelle der Erkenntnisse a priori, von welcher die

transscendentale Logik handelt, sind die Begriffe des Verstandes, welcher die Spontaneität des Denkens ist, während die Sinnlichkeit das Vermögen der Receptivität war. Aus dem empirischen Stoffe des Denkens, d. h. aus unseren Vorstellungen, sondert Kant jetzt eben so die reinen Begriffe, wie vorher aus der Materie der Anschauungen, deren reine Formen aus" u. s. w. Wie? Kant sondert die Kategorieen und die reinen Anschauungen aus dem empirischen Stoffe des Denkens aus? Wo thut er das? Wo hat Hr. Michelet das gefunden? Kant erklärt ja ausdrücklich beide für ursprüngliche, in unserm Geiste a priori bereit liegende Formen des Erkentnißvermögens, von denen der empirische Stoff unseres Denkens aufgenommen, geordnet, gestaltet, erst zum Inhalte eines menschlichen (zusammenhängenden, vernünftigen) Bewußtseyns wird. Wie könnte er sie also aus dem empirischen Stoffe aussondern wollen? — Wüßte man nicht, daß Hr. Michelet Professor der Philosophie in der Metropole der Wissenschaft, Inhaber des absoluten Begriffs und damit des Schlüssels aller Weisheit wäre, so sollte man in der That glauben, er habe die Kantische Philosophie nicht so ganz verstanden.

Doch der Verf. ist nicht vollkommen zurechnungsfähig: er geht ganz und gar auf in dem erhabenen Pathos des welthistorischen Kampfes gegen seinen großen Gegner; alles Uebrige ist ihm gleichgültig. In der Hitze des Gefechts sind ihm daher wohl einige Aeußerungen entwischt, die sich vor dem Richterstuhle der Kritik nicht ganz rechtfertigen lassen. Da wir ihn nun aber, wie gesagt, in jenen Kampf nicht begleiten, weder für ihn, noch wider ihn Partei nehmen können, so — müssen wir ihn nothwendig seinem Gegner und dem Urtheile jener Kampfrichter der Zukunft überlassen. Recht und Billigkeit fordern, daß wir sein Buch keiner weitern Kritik unterwerfen. —

Zum Schluß nur noch zwei Worte über die dritte Ausgabe von

H. M. Chalybäus' historischer Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresd. 1843.

Das Werk hat, wie der rasche Absatz beweist, längst die allgemeine Anerkennung gefunden, die es verdient, und die ihm besonders die ruhige, objektive Haltung, die große, von einem gründlichen Studium und eindringendem Verständniß getragene Klarheit der Vorstellung und Unpartheilichkeit des Urtheils erworben hat. Von einer nochmaligen eigentlichen Kritik desselben kann mithin nicht die Rede sein, zumal da es in Geist und Charakter keine wesentliche Umänderung seit seinem ersten Erscheinen erlitten hat. Wir bemerken daher nur, daß es in dieser dritten Ausgabe durch die theilweise Umarbeitung der Abschnitte über Kant, Herbart und Fichte, durch die tiefer eingehende Darstellung und Kritik des Schelling'schen und Hegel'schen Systems, so wie durch die neu hinzugetretenen Andeutungen über Schellings neueste (positive) Philosophie, unsers Erachtens an Interesse und Bedeutung nur gewonnen hat. So wie es jetzt dasteht, gewährt es zusammen mit J. H. Fichte's Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie (2te Ausg. Sulzb. 1841) die beste Hülfe für das Studium eben dieser neueren Philosophie. Beide Schriften ergänzen sich gleichsam gegenseitig, indem Chalybäus mehr die Schüler der Philosophie, Fichte mehr die Männer vom Fach in's Auge gefaßt, jener daher es mehr auf eine Einleitung in das Studium der Philosophie und eine Verständigung über das Wesen der neuesten Spekulation, dieser dagegen es mehr auf eine kritische Anweisung zur weiteren Fortbildung der Wissenschaft als solcher abgesehen hat. Wir wollen daher nur von neuem das treffliche Werk, insbesondere der studirenden Jugend, bestens empfohlen haben. —

Druckfehler.

Seite 15 Zeile 2 v. unten lies Endziel findet st. Endzle findelt.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

Tübingen. Bei L. F. Fues sind vorräthig:

* **GARGALLO,** marchese Tommaso. Di alcune Novità introdotte nella letteratura italiana. Lezione recitata il giorno 30 agosto 1837 nell' J. R. Accademia della Crusca, con una Elegia latina al canonico Filippo Schiassi su lo stesso argomento. In-8. Milano, 838. n. 32 kr., 8 ggr.

* **ILARI,** Fr., Inni. Prima ediz. completa. In-32. Ib. 843. n. 25 kr., 6 ggr.

* **LANCETTI,** V., Memorie intorno ai poeti laureati d'ogni tempo e d'ogni nazione raccolte. In-8. con ritr. Ib. 839. n. 5 fl. 20 kr. 3 Thlr 8 ggr.

* **LEVATI** (Prof.) A., Il Triumvirato dell' italica Pittura. Raffaello, Correggio, Tiziano. Eleg. ed. in-8 piccolo, adorna di tredici incisioni in rame. Ib. 837. n. 2 fl. 8 kr, 1 Thlr 7 ggr.

* **MANZONI,** Opere complete, 1 vol. in-8. con ritr. Parigi, 843. n. 6 fl. 18 kr., 3 Thlr 15 ggr.

* — I Promessi sposi. 2 voli in-12. Ib., 843. Fcs 5 = n. 2 fl. 20 kr., 1 Thlr 9 ggr.

* **MONTI,** Vinc., Opere. Ti 6 in-8 gr. Milano, 839/42. n. 19 fl. 42 kr., 11 Thlr 12 ggr.

* — Ti 6 in-12. Ib. 839/42. n. 14 fl. 48 kr., 8 Thlr 16 ggr. (Beides ganz hübsche Ausgaben).

* Poesie liriche di A. Manzoni, Inni di G. Borghi, Terzine di G. Torti. In-32. Ib. 837. n. 48 kr., 12 ggr.

* **VARCHI,** B., Lezioni sul Dante, e Prose varie, la maggior parte inedite, tratte ora in luce dagli Autografi della Biblioteca Rinucciana. Voli 2 in-8 gr. con fac-sim., e ritratto dell' Autore. Firenze, 841. n. 12 fl., 7 Thlr.

* **VISCONTI,** E. Q., Opere. Ti 20 in-8. Milano. n. 223 fl., 128 Thlr 12 ggr.

* — Due discorsi inediti, con alcune sue lettere, e con altre a lui scritte, che ora per la prima volta vengono pubblicate. In-8. Ib. 841. n. 1 fl. 8 kr., 16 ggr.

Bei F. Mauke in Jena sind vollständig erschienen:

JUSTINI MARTYRIS OPERA,

ed. Dr. **J. C. T. Otto.**

II Tomi gr. 8. 5 Thlr 20 Sgr.

Inhalt.

Eine physiologische Ansicht von den sittlichen Dingen.

Von

Dr. Romang,

Pfarrer zu Därstetten im Canton Bern.

J'ai cru qu'on devoit traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale. Helvétius de l'esprit.

(Fortsetzung).

Es ist nicht zu leugnen, die Menschen nennen gut, was ad valetudinem und was ad Dei cultum conducit. Denn daß die Genauern sich verschiedener Worte bedienen, daß sie, was die sinnliche Existenz fördert oder stört, Wohl und Uebel, hingegen Gut und Böse etwas Anderes, jedenfalls, gesetzt es sei noch nicht gehörig bestimmt, einer höhern Weise der Existenz Eignendes, nennen, zeigt nur, daß sie einen Unterschied machen unter den Gütern, Güter jedoch sind ihnen beide, ebenso ernstlich das mit Wohl, als das mit Gut Bezeichnete.

Wenn das Thier im Stande wäre, seinen Seelengehalt in gedankenähnliche Form zu fassen, so würde es zwar mancherlei Zustände und Gegenstände kennen, denen es vor andern den Vorzug gäbe, die also für es die Bedeutung von Gütern hätten, sie würden jedoch im Wesentlichen alle von einerlei Art sein, denn nur die Förderung seines animalischen Daseins ist ihm ein Gut. Die Ausbildung und Erhaltung seines Wesens nach seiner einmal gegebenen Bestimmtheit, dieß ist das Gute für das Thier; was hingegen diese stört, sowohl das Hinaufschreiten über seine Wesensbestimmtheit, als das Zurückbleiben hinter derselben, ist ihm ein Uebel. Equus tam destruitur, si in hominem, quam si in

insectum mutetur *). Demnach scheint es, je einfacher, je wenigern Gegensätzen in sich Raum gebend eine Existenz sei, desto wenigere Uebel werde sie kennen.

Für den Menschen nun ist nicht diese einfache Weise der Existenz und Entwickelung gesetzt, daher gibt es für ihn auch verschiedenartige Werthschätzungen und Güter. Er ist sinnliches, animalisches Wesen, und insofern ist alles, wodurch seine animalische Existenz nach ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit gefördert wird, ihm ein Gut. Er ist aber nicht nur sinnliches Wesen, daher kennt und erstrebt er eine ganz andere Weise der Existenz, ganz andere Güter. Auf diese beziehen sich die ästhetischen und sittlichen Werthurtheile, von denen in unserer Untersuchung erst obenhin, nach dem, was das gemeine Bewußtsein davon weiß, die Rede sein konnte, daher wir die genauere Bestimmung ihres Gegenstandes noch aufzusuchen haben.

Daß es eine höhere Weise des Seins für den Menschen gebe, als diese sinnliche, die ihm mit den Thieren gemein ist, und daß diese letztere nur als das Substrat der erstern anzusehen sei, als die Bedingung, vermittelst welcher die höhere eine feste Basis gewinnen kann auf unserm Planeten: — dieß braucht nicht sorgfältig nachgewiesen zu werden. Mit durchgängiger Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs wird dieses Höhere Vernunft genannt. Was an sich die Vernunft, was im einzelnen Falle vernünftig sei, mag noch so ungewiß sein, darüber ist kein Streit, Vernunft sei das Höchste und Beßte im Menschen und für den Menschen. Und dieses Höhere, Bessere, was sie alle Vernunft nennen, ist so durchaus nicht zu übersehen, daß, wie eben ist erinnert worden, auch Spinoza dem ex ductu rationis, als dem Höchsten und Beßten, die sorgfältigste Aufmerksamkeit zuwendete.

Ob zwischen dem Sinnlichen und Vernünftigen noch ein Drittes, Mittleres angenommen werden solle, mag einstweilen unentschieden bleiben. Die ästhetische Werthschätzung, die, als solche, nicht dem sinnlichen Wesen angehört und doch ziemlich allgemein

*) Spin. Ethic. IV. praef.

auch von der sittlichen unterschieden wird, scheint darauf hinzudeuten, und eben so auch die so ausgedehnte Region psychischer Entwickelungen, wo sich eine weit über alles blos Animalische hinausgehende Intelligenz zeigt, ohne daß der Entwickelungszustand als wahrhaft vernünftig anerkannt werden könnte.

Doch vielleicht ist dieß nur ein Gebiet des Uebergangs und der daherigen Verschmelzung der niedern und der höhern Region. Jedenfalls wird die richtige Einsicht in diese Dinge, so weit sie zu unserer Aufgabe unerläßlich gehört, am sichersten gewonnen werden, wenn zuerst die bestimmter entgegengesetzten Gebiete gehörig unterschieden worden sind.

Ohne weitere Rechtfertigung wird ausgesprochen werden dürfen, das vernünftige Wesen und Leben sei das Sittliche. Und nach unserer Grundansicht von den Werthen und Gütern würde die Vernunft, als reales lebendigstrebendes Princip, in ähnlicher Weise, wie der sinnliche Trieb, sich selbst den Werth beilegen.

Die allgemeinste Bestimmung des Sittlich-Guten wäre mithin gefunden, wenn zuversichtlich gesagt werden darf, das Sein und die Wirksamkeit der Vernunft sei das Gute. Schon in dieser Bestimmung hat unsere Wissenschaft einen realern Inhalt gewonnen, als nach der gewöhnlichen Behandlung. Doch bedarf sie auch in einer sich auf den Umriß der Grundanschauung beschränkenden Erörterung mancherlei Vervollständigungen. Vor allem sollte das wirklich sittliche Gebiet von dem ihm doch theilweise ähnlichen des natürlichen Lebenskreises etwas genauer unterschieden werden.

Nur auf dem Gebiete des Lebendigen ist von eigentlichen Werthen die Rede, denn der Werth des Unlebendigen wird nur im bewußten Lebendigen erkannt, und kommt ihm zu nur inwiefern es diesem zur Vermittelung dient, ihm irgendwie entspricht und eine Befriedigung gewährt. Aber nicht alles bewußte Leben ist sittlicher Natur. Hoffentlich ist aus der bisherigen Darstellung unserer Grundansicht klar geworden, wie das Sittliche als ein substanzielles Wesen von gediegenster Bestimmtheit gefaßt werden muß, so daß schwerlich Böses und Gutes aus Einem und demsel-

den Princip abzuleiten sein wird. Welches aber ist denn das von den übrigen Weisen des Lebens sich unterscheidende Princip, welches allem Sittlichen zu Grunde liegt?

Von der Vernunft würde man ziemlich unangefochten sagen mögen: sie sei Princip nur des Guten und Wahren; wo Böses, da sei Abwesenheit der Vernunft. Dürfen wir aber ganz ebenso auch sagen, der Geist sei ausschließlich gut, bewirke und thue nur das Gute? Gerade die schlimmsten Arten des Bösen scheinen wohl den Meisten aus einem nichtsinnlichen Grunde hervorzugehen. Wird indessen jemand behaupten wollen, der Geist sei ebenso sehr unvernünftig, als vernünftig?

Bei der Verworrenheit und in jeder Beziehung sich kund gebenden Halbheit der herrschenden Vorstellungen und ihrer Ausdrucksweise wird die Untersuchung sich nicht zu sehr durch dieselben dürfen beunruhigen lassen. Da Geist doch ebenfalls höheres Leben bedeutet, so wird man wohl die Ausdrücke Vernunft und Geist als gleichbedeutend gebrauchen, und dem nicht als gut Anzuerkennenden auch die Dignität des wahrhaft Geistigen absprechen dürfen.

Jedenfalls muß die Betrachtung, welche eine Realerklärung ihres Gegenstandes sucht, im Gegensatz zu den herrschenden Ansichten es wagen, in aller Strenge, nicht nur so halb und unsicher, wie sie sich jetzt in Hinsicht auf die Vernunft ausdrücken, das reale Gute aus einem bestimmten realen Princip abzuleiten, welches, als solches, und in directer Wesensäußerung, das Böse nicht erzeuge. Und von der Analogie der niedern Arten des Lebendigen halten wir bei Vernunft oder Geist wenigstens so viel fest, als schlechterdings geschehen muß, wenn eine Vermeidung der durchaus haltlosen Vorstellungen möglich sein soll, die man sich meistens von diesem Lebensgebiete macht. Wie das Böse aufzufassen, wie die einzelnen Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins zu erklären seien, kann in dieser Abhandlung nicht völlig erschöpft werden, und was wir vielleicht anbringen können, ist einstweilen zu verschieben. Mit möglichster Bestimmtheit aber ist auszusprechen, daß alles Böse ebenso wenig That und Be-

stimmtheit des geistigen oder vernünftigen Wesens ist, als die Ungestalt und Corruption des Physisch-Lebendigen Product seines gesunden Bildungstriebes.

Der Geist oder die Vernunft ist als solche realiter und wesentlich selbst das Gute *). Die Vernunft umfaßt aber nicht alles Bewußtsein. Nicht nur gibt es ein thierisches Bewußtsein, sondern auch ein menschliches von oft bedeutender intellectueller Entwickelung, wobei doch der Zustand kein wahrhaft vernünftiger und sittlicher ist. Und weder auf der theoretischen noch auf der praktischen Seite des Bewußtseins ist es leicht, die Grenze zu bestimmen, wo das Vernünftige, das Positiv-Sittliche anfange.

Aus der höhern Natur und Bedeutung der obern Sinne die sittlichen Werthe zu construiren, wie Beneke versucht hat, wird wohl niemals gelingen, obschon allerdings dieselben, als vorzugsweise der höhern Geistesentwickelung dienend, näher mit dem Sittlichen zusammenhangen. Die höhere Wissensentwickelung gehört ohne Zweifel zum vernünftigen Dasein, also zum Guten. Doch nicht nur kommt auch den untern Stufen der intellectuellen Entwickelung, wenigstens in Verbindung mit gewissen Beschaffenheiten der praktischen Seite, ein sittlicher Werth zu, sondern bei der höchsten theoretischen Entwickelung hat oft der ganze Zustand keinen wahrhaft sittlichen Werth. Sowohl nach den Andeutungen unserer Untersuchung, als nach der entschiedensten Ueberzeugung

*) Die positivchristliche Ueberzeugung weicht hier ebenso entschieden von derjenigen des natürlichen Bewußtseins ab, als in irgend einem Punkte der Lehre von den göttlichen Dingen. Ihr ist das wahrhaft Gute nicht die angeborne Vernunft, sondern ein als göttliche Gnadenwirkung in den natürlichen Menschen Hereingekommenes. Die christliche Ethik von Harleß ist wohl die erste, welche, im Gegensatz zur philosophischen Sittenlehre, die nach den dogmatischen Ansprüchen des christlichen Bewußtseins auch der Ethik zukommende Stellung gleich von Anfang einzunehmen sucht. Schwierig dürfte es aber für die christliche Sittenlehre werden, den Unterschied der aus dem Glauben hervorgehenden von der natürlichen Tugend überall als einen realen nachzuweisen.

des unwissenschaftlichen Bewußtseins, ist das Gute hauptsächlich auf der praktischen Seite, in der realen Wesenheit des Geisteslebens zu suchen.

Hier bietet sich wahrscheinlich das deutlichste Unterscheidungsmerkmal dar, wenn wir den sittlichen Trieb gerade unter dem Gesichtspunkte in's Auge fassen, wo sich uns die größte Aehnlichkeit zwischen ihm und dem nicht-sittlichen herauszustellen schien, und wir ohne Zweifel werden beschuldigt werden, das Sittliche in hohem Grade mißkannt zu haben.

Man erlaube die abermalige Zurückbeziehung auf unsere Ableitung alles Werthurtheils aus dem Streben des sich selbst erhalten wollenden, seiner eignen Förderung den Werth beilegenden Triebes, so daß das suum Esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi auch das Princip der sittlichen Lebensbewegung zu sein schien. Wir sagten oben, es werde darauf ankommen, welches utile gesucht werde.

Der sinnliche Trieb ist jederzeit egoistisch im eigentlichen Sinne, d. h. nur sein einzelnes, alles Andere ausschließendes Sein und Gedeihen suchend. Denn er ist eben nur Energie des physischen Wesens, welches, in die Grenze der Einzelheit festgebannt, sich nicht in die Sphäre des Allgemeinen zu erheben vermag, also, wie überhaupt das Körperliche, wo anderes Seinesgleichen anfängt, zu sein aufhört, mithin durch das Andere auf allen Seiten eingeengt wird, daher es denn auch nach dem Maaße seiner Energie das Andere zu verdrängen und aufzuheben strebt. Anders dagegen schon das Princip der ästhetischen Werthschätzung. Diese heißt uninteressirt, und ist es allerdings in dem Sinne, daß sie, als solche, auf ausschließenden Besitz keine Rücksicht nimmt, vielmehr durch den Mitgenuß Anderer gehoben wird. Noch weniger ausschließend ist der sittliche Trieb. Zwar will die sittliche Wesenheit des Einzelnen suum Esse conservare, suum utile quaerere, aber sein individuelles Esse und Utile ist identisch mit dem Esse des Sittlichen überhaupt. Daher kommt die rein sittliche Einzel-Existenz mit keiner andern in Collision, sondern, weil ihr Trieb auf das allgemeine Wesen des Sittlichen überhaupt geht, ist ihr die

andere sittliche Existenz ebensoviel werth, als die eigene, sie findet darin ihr eigenes Sein, und die Berührung wirkt folglich, statt beengend, fördernd auf sie ein. Gerade in seiner lebhaftesten Strebung erkennt das sittliche Bewußtsein den unbedingten Werth der andern sittlichen Wesen an, welche Anerkennung sich im Gefühl der Achtung ausspricht, so daß aller in etwa noch anhaftenden unsittlichen Elementen sich regenden egoistischen Strebung Stillestehen und Zurückweichen geboten wird.

An diesem ausschließenden, im eigentlichsten Sinne egoistischen Wesen wird überall das Unsittliche sich erkennen lassen, gleichviel ob es auf Befriedigung unmittelbar sinnlicher Begierden ausgehe, oder ob diese weniger dabei hervortreten; und umgekehrt wird die Strebung, welche durchaus frei ist von aller ausschließenden Tendenz einer sich in sich selbst verfestigenden Egoität, von dem gesunden sittlichen Bewußtsein überall als sittlich anerkannt werden. Der theoretischen Entwickelung dann wird im Allgemeinen eine sittliche Bedeutung zukommen, je nachdem sie mit der angedeuteten Beschaffenheit des realen praktischen Wesens in Uebereinstimmung steht, und abgesehen hiervon würde man das nicht blos an der Einzel-Existenz haftende, sondern zum Unbedingten und Ganzen sich erhebende Erkennen als das vernünftige bezeichnen können.

Eine scharfe Grenze läßt sich freilich auch nach dieser Bestimmung nicht ziehen zwischen dem Vernünftigen und Nicht-Vernünftigen, Sittlichen und Nicht-Sittlichen. Wohl möchte diese Mühe, das Sittliche vom Nicht-Sittlichen auszusondern, Manchen als eine überflüssige und unfruchtbare erscheinen, indem sie vielleicht meinen, es bedürfe nichts weiter, als das Sittengesetz an jeden gegebenen Zustand zu halten. Allein für uns fragt es sich eben erst noch, was wir als das Wesen und Gesetz des Sittlichen anzusehen haben?

Einen Gegensatz des Höhern und Niedern, des Sittlichen und Unsittlichen müssen wir jedenfalls anerkennen. Demnach ist für die auf das reale Wesen des Gegenstandes eingehende Untersuchung die Frage nicht zu umgehen, ob das Höhere, Vernünftige ein von dem Niedern, Nicht-Vernünftigen wesentlich Verschiede-

nes sei, oder vielmehr nur die höchste, vollständigste Entwickelung des ganzen als wirkliche Einheit zu fassenden menschlichen Wesens?

Selbst Aristoteles, der doch in den höhern Arten des Beseelten die sonst von ihm unterschiedenen dreierlei Seelen, die ernährende, empfindende und bewegende, als eine untrennbare Einheit auffaßt, inwiefern die niedrigere immer die nothwendige Bedingung der höhern sei, so daß diese ohne jene gar nicht bestehen könnte, ist geneigt, die vernünftige Seele als trennbar anzusehen von jenen andern, da sie doch von außen herein gekommen und fortwährend vom Körper trennbar sei. Dieß ist im Wesentlichen auch so ziemlich die herrschende Vorstellung geblieben. Dann würde angenommen werden müssen, das Vernunftprincip liege zuerst als gleichsam von außen hineingelegter Keim in dem abgesehen von ihm thierähnlichen Wesen des Menschen, und in einer zum Theil lange hinten nachfolgenden Entwickelung durchdringe es endlich das vor ihm entwickelte niedere Bewußtseinleben. Allein nach dieser Ansicht enthielte die Eine Lebenserscheinung des Menschen zwei von einander ausgeschiedene Wesenheiten. Die niedere Seele hat, als empfindendes und bewegendes Princip eine Art von Bewußtsein und Willen, und das Vernunftprincip muß doch, besonders wenn es getrennt von dem andern als geistiges Wesen bestehen kann, nicht weniger einen Willen und ein Bewußtsein haben, welches beides es zu der niedern Seele herzubringen würde. Demnach würde man sich bei sorgfältigerer Ausbildung dieser Vorstellung in Hinsicht des Menschen überhaupt in ähnliche Schwierigkeiten verwickeln, wie die unter dem Namen des Monotheleten-Streites bekannten theologischen in Hinsicht auf die Person des Gottmenschen. Wer sich ein wenig deutlich macht, was einem hiemit zugemuthet wird, dürfte sich vielleicht doch zu der andern Auffassung geneigt finden, welche die vernünftige Seele mit der ernährenden und empfindend bewegenden als eine einzige Lebens- und Wesenseinheit ansieht. Nach dieser Ansicht würde im menschlichen Wesen jede der verschiedenen Aristotelischen Seelen nur eine eigene Stufe seiner Entwickelung ausmachen, und das vernünftige und sittliche Wesen wäre nur die höchste und voll-

ständigste Entwickelung des ganzen menschlichen Seins, die sich aus den untern emporbilden würde, nicht als ein von denselben getrennt bestehendes Princip, sondern ähnlich, wie auf dem Gebiete des Physisch-Organischen die vollständige Gestaltung aus den vorhergehenden in einem und demselbigen Bildungsproceß resultirt. Eine ziemlich entschiedene Hinweisung auf diese Ansicht scheint auch darin zu liegen, daß sich keine scharfe Grenze wollte finden lassen zwischen dem Sittlichen und Nicht-Sittlichen. Der Werthunterschied der verschiedenen Momente würde bei einer der physischen Bildung und Entwickelung sehr ähnlichen Weise nicht aufgehoben. Auch in der rein pflanzlichen und animalischen Entwickelung werden im gehörig sich vollziehenden Verlaufe die mannigfaltigsten Bestimmtheiten der frühern unvollkommenern Zustände allmählig abgestoßen, bis die vollkommenste Gestaltung sich gebildet hat, und jedem Moment, jeder Entwicklungsstufe bleibt dabei ihr eigenthümlicher Werth. Wie Leibnitz wohl ganz richtig gesagt hat, der Magnet würde nach dem Norden streben wollen, und dieß mit Freiheit zu thun meinen, wenn er sich seiner selbst bewußt wäre; so würde in der Pflanze, wenn die Strömung und Strebung der ihre Gestaltung bestimmenden Kräfte von der pflanzlichen Seele gewußt würde, ein dem menschlichen sehr ähnlicher Bewußtseinszustand entstehen. Das jedesmal der Idee des Gewächses Entsprechende müßte als gut, das Entgegengesetzte als böse empfunden werden. Und auch jene Rücksicht, welche den Aristoteles bewog, eine Trennbarkeit der vernünftigen von der nichtvernünftigen Seele anzunehmen, die Trennbarkeit derselben vom Leibe, scheint nicht durchaus entscheidend gegen diese Ansicht. Auch wenn die vernünftige Seele nicht ein und dasselbige Wesen wäre mit dem physischen Lebensprincip, müßte sie bei der Trennung vom Leibe sehr Vieles von dem, was, so lange sie im Leibe lebt, ihr Dasein mitconstituirt, gleichsam von sich abstoßen, und doch glaubt man, daß die Identität des Wesens erhalten werde. Sollte denn nicht auch die streng einheitliche Seele, die wohl ihren Leib weit mehr selbst hervorbringen, als aus demselben resultiren würde — sollte sie nicht sich ganz über die gegenwärtige Existenz erheben

können, ohne die innere Identität ihres Wesens aufzugeben? Wer überzeugt ist, daß die Seele sich wiederum verleiblichen werde, der muß jedenfalls der von diesem Leibe trennbaren die Fähigkeit der Anbildung eines neuen Leibes zuschreiben, also wohl ebensoviel auf das physische Leben Bezügliches beilegen, als ihr nach der hier in Frage stehenden Ansicht zu der nicht eigentlich vernünftigen Lebenssphäre Gehöriges inhäriren würde. Gewiß hängt die Fortdauer der Seele nicht ab von ihrem Verhältniß zum physischen Lebensprincip.

Uebrigens verhalte es sich hiermit, wie es wolle, die Bestimmung des Sittlichen, soweit eine solche ganz im Allgemeinen gegeben werden kann, würde unter beiderlei Voraussetzungen wesentlich gleich ausfallen. Alle stimmen darin überein, daß die Vernunft das eigenthümliche und eigentlichste Wesen des Menschen ausmache. Demnach können wir jedenfalls so ziemlich der Spinozistischen Formeln uns bedienen: Per perfectionem in genere realitatem intelligam; virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia; per bonum intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae magis magisque accedamus. Gut ist nur im einzelnen Falle, was die Realität und Vollständigkeit des menschlichen Wesens mitconstituirt. Das vollständige Gute aber, soweit es in den Bereich der Ethik als solcher hineinfällt, finden wir in der ganzen Vollständigkeit des vernunftgemäßen menschlichen Daseins auf der Erde, wie dieselbe abgemessen worden ist durch den, welcher dem Menschen das Sein in seiner ganzen Bestimmtheit gesetzt hat, und wie sie von dem erkannt wird, welchem die Idee dieses Seins aufgegangen ist.

Je nachdem ein Moment des ganzen menschlichen Daseins zu dieser Vollständigkeit mehr oder weniger beiträgt, in demselben Maaße kommt ihm auch sittliche Bedeutung zu. Das eigentlich Sittliche wird jedoch nur anzuerkennen sein in der die Idee des menschlichen Wesens völlig in sich fassenden Realität des Geistes, und in der dieses subjective Wesen explicirenden und auswirkenden That. Alles Andere hingegen hat für die Sittenlehre eine Be-

deutung nur vermöge irgend einer vermittelnden Beziehung zu diesem eigentlich sittlichen Wesen.

Diese Bestimmung des Sittlichen ist allerdings nicht so genau, als zu wünschen wäre, doch stellt sie wohl einen nicht weniger gediegenen Inhalt dar, als die Formeln, welche die Sittenlehrer an die Spitze ihrer Abhandlungen zu stellen pflegen. Und für eine ihren Gegenstand in der Weise der Naturwissenschaft untersuchende Betrachtung eignet sich kaum eine besser. Denn auch die normale Vollkommenheit eines Naturgegenstandes würde nicht am besten erkannt und dargestellt werden in einer sie nach abstracten Merkmalen a priori bestimmenden und demgemäß den Inhalt zerlegenden, sondern eher in einer das concrete Wesen in durchdringender Anschauung erfassenden und nach seiner Einheit und Mannigfaltigkeit beschreibenden Behandlung *).

Unter dem mancherlei Unhaltbaren der gemeinen Vorstellungsweise in Hinsicht auf die sittlichen Dinge ist namentlich aufgeführt worden die Art und Weise, wie das Sittengesetz vorgestellt wird als eine Regel, von welcher durchaus nicht zu sagen ist, wie die Vernunft dazu komme, sich dieselbe vorzuschreiben, wie der Wille als vernünftiger sich zu ihr verhalte, und worauf sie beruhe, da sie nicht als Bestimmtheit eines Seins gefaßt werden soll. Zum nothdürftigen Umriß unserer Auffassung des Sittlichen gehört, daß wir doch wenigstens andeuten, wie dasselbe sich uns in dieser Hinsicht darstellt.

Nach der oberflächlich gefaßten Weise gemeiner menschlicher Gesetzgebung denkt man sich unter einem Gesetz eine gebietende

*) Das christliche Bewußtsein freilich kann diese Auffassung nicht gelten lassen, so lange die Gegensätze nicht gehoben sind, welche in den eigentlich religiösen Fragen zwischen ihm und dem natürlichen Bewußtsein bestehen. Zwar würde gerade die tiefste Fassung der eigenthümlich christlichen Sittenlehre, wie sie durch Harleß sich Bahn zu machen anfängt, in gar vielen Dingen mit

Vorschrift, die als solche nur noch die vorausgedachte Bestimmung eines Seins würde heißen können, zu welcher aber das wirkliche Sein erst hinzukommen soll in der sie erfüllenden Wirklichkeit. Auf dem Gebiet der Natur trennt man jedoch das Gesetz weniger von dem wirklichen Sein. Hier würde man wohl nicht viel einwenden gegen die Erklärung: das Gesetz sei für jedes Gesetzmäßige die bestimmte, feststehende Weise seines Daseins. Wo es für irgend eine Existenz eine bestimmte Norm und Weise des Werdens und Seins giebt, ist diese das Gesetz, und wenn keine solche angenommen werden zu können scheint, so wird die Sache als zufällig und gesetzlos angesehen. Auf diesem Gebiet denkt dann wohl auch niemand im Ernste daran, das Gesetz anderswo zu suchen, als, wenn auch nicht nach seiner Vollständigkeit in der einzelnen Erscheinung, doch in der Gesammtheit des bestimmten Gebiets, und zuletzt überhaupt des natürlichen Seins. Bloß in der jeweiligen Erscheinung ist nicht das ganze Gesetz, selbst wenn sie demselben durchaus entspricht, z. B. nicht in dem Fallen eines bestimmten Körpers ist die ganze Wirklichkeit des Gesetzes der Schwere gegenwärtig. Aber diese ist auch nicht außerhalb der Gesammtheit der gravitirenden Körper, sondern ist in dieser Beziehung eben ihrer aller gemeinschaftliche Weise und Daseinsbestimmtheit. Und wenn bei einem organischen Wesen dem Bildungsgesetz nicht Genüge geschehen ist, sei es eingetretener Störungen wegen, sei es, weil die Entwicklung sonst nicht weit genug fortgeschritten ist, so ist allerdings die reale Wirklichkeit des Gesetzes hier nicht vollständig

---

der unsrigen übereinstimmen, von dem Punkte an, wo die Wiedergeburt vor sich gegangen wäre, das Princip des christlich Guten in dem natürlichen Menschen sich festgesetzt hätte. Allein das Gute ist auf diesem Standpunkte ein Göttliches, während das natürlich sittliche Bewußtsein, auch als wirklich sittliches, zuerst gewissermaßen gottlos sein kann, und wenn auch diese Einseitigkeit bei vollständigerer Entwickelung des natürlichen Bewußtseinsgehaltes sich verlieren muß, so wird doch die christliche Ethik stets ein anderes Gut zu haben behaupten.

in der einzelnen Erscheinung vorhanden, sondern scheint außerhalb derselben angenommen werden zu müssen. Doch wird auch hier niemand das Naturgesetz als etwas nur Ideales vorstellen, und auch nicht ihm eine Realität zuschreiben außerhalb der Gesammtheit der unter ihm stehenden Erscheinungen. Auch in der hinter ihrer Idee zurückgebliebenen Erscheinung ist das Gesetz zugegen, nur ist es in seiner vollen Wirksamkeit irgendwie gehemmt worden. Immer und überall ist das Naturgesetz zu denken als die reale Macht der bestimmten Existenzen, welche diese, gemäß ihrer Einordnung in die Gesammtheit des Seienden, sowohl in ihrem Werden als in ihrem Dasein trägt und beherrscht. Das Gesetz ist also realiter in jeder einzelnen Erscheinung gegenwärtig; eben so nothwendig aber greift es auch über jede hinaus, als die beherrschende Macht aller zusammen. So ist auf dem Naturgebiet das Gesetz die feste Bestimmtheit des Seins. Und bei einiger Ueberlegung wird man auch zugeben, daß selbst das zuerst als bloß vorausgedachte Bestimmung eines noch nicht wirklichen Seins sich darstellende von Menschen gegebene Gesetz, die anscheinend nur noch in Gedanken gesetzte Bestimmung einer erst zu erwartenden Wirklichkeit — daß auch dieses Gesetz, sobald ihm eine reale Bedeutung zukommt, schon bei seinem ersten Hervortreten die feste Bestimmtheit des Willens oder der Macht ist, welche das Daseinsgebiet beherrscht, dem das Gesetz gegeben wird. Auch hier ist das Gesetz gleich von Anfang kein bloßes Sollen, dem nicht auch ein Sein zukäme, sondern vielmehr der bestimmt formulirte Ausdruck eines realen Seins für das gemeinsame Bewußtsein.

In ganz entsprechender Weise ist denn auch das Sittengesetz aufzufassen. Es ist eben ganz und gar nichts Anderes, als die reale Bestimmtheit des sittlichen Wesens selbst *). Wo sittliches Wesen sich findet, da ist das Sittengesetz als die Weise dieses Seins, und außerhalb des realen Guten ist kein Sittengesetz, son-

*) Vergl. Schleiermacher über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz, der Akad. d. Wiss. in Berlin vorgelesen. 1825.

dern nur Vorstellung und gedankenmäßiger Ausdruck desselben. Zunächst ist für uns seine Gegenwart und Wirklichkeit da, wo es zum Bewußtsein kommt, in der menschlichen Seele selbst, als die Bestimmtheit des reinen sittlichen Triebes, dessen Einwirkung auf das Bewußtsein die sittliche Werthschätzung erzeugt, und damit das Wissen um das Gesetz. Ob das Bewußtwerden des Gesetzes seine allererste Wirklichkeit im sittlichen Subjekt sei, dürfte noch bezweifelt werden, unbestreitbar jedenfalls ist schon im Bewußtwerden des Gebotes selbst eine wirkliche sittliche Realität, ein eigentliches Dasein des Guten gegeben, obschon nur ein unvollständiges, wobei die Existenz, in welche die sittliche Realität hereingreift, im Ganzen ihr unangemessener sein kann, als eine andere, in der das Bewußtsein des Gesetzes fehlt.

Hier zeigt sich nun, wie sehr muß Ernst gemacht werden mit jener Aeußerung Kants, „daß das Sittengesetz bloß das Selbstbewußtsein der reinen praktischen Vernunft sein möchte". Es ist ohne Zweifel, so wie es dem sittlichen Subjekt zum Bewußtsein kommt, gar nichts Anderes, und nur der Wille des niedern Bewußtseins hat sich ihm zu unterwerfen, der vernünftige Wille hingegen, als die reale Energie der Vernunft, hat sich nur geltend zu machen, und der ganze sittliche Entwickelungsproceß, vom ersten Bewußtwerden des Gesetzes bis zur vollständigsten Erfüllung seiner Forderung, ist ein einziger Verlauf des sich im menschlichen Wesen, und zwar im Gegensatze zu dem, was in diesem, und überhaupt in den Dingen, nicht sittlich ist, entfaltenden sittlichen Triebes, oder der realen Vernunftenergie. Und gewiß wird eine Auffassung, die in haltbaren Vorstellungen die Sache ergreifen will, sich weit mehr an die Analogie physischer Processe halten müssen, als man zur Zeit noch mit der Dignität des Sittlichen verträglich zu halten scheint, wobei es übrigens für das Verständniß der einzelnen Momente nicht eben sehr viel darauf ankommen wird, ob eine Zweiheit der Principien im menschlichen Wesen vorausgesetzt werde, oder eine wesentliche Einheit des Niedern und des aus diesem sich entwickelnden Höhern, denn auch nach der letztern Annahme ist das Sitt-

liche eine Realität, die nach fester Wesensbestimmtheit sich entwickelt, und das Niedere abstößt oder es sich unterwirft *).

Nach dieser Grundanschauung ist die Sittenlehre eine in ganz ähnlichem Sinne reale Wissenschaft, wie die Naturlehre, und wohl einzig von einem solchen Standpunkte aus ist ein reales Wissen

---

*) Der hier entwickelten Ansicht werden manche auch deßwegen ungeneigt sein, weil bei dieser Identificirung des sittlichen Willens mit dem Princip des doch in seiner Weise die strengste Nothwendigkeit ausdrückenden Sittengesetzes die Freiheit preisgegeben werden müsse. Allerdings würde diese Ansicht nicht ausgesprochen werden, wenn der Verf. die Auffassung der Freiheit, welche er in der Schrift: Willensfreiheit und Determinismus, Bern bei Jenni 1835, entwickelt, und auch in seine natürliche Rel.-Lehre, Zürich, bei Schultheß 1841, aufgenommen hat, als widerlegt und unrichtig ansehen könnte. In dieser Beziehung wird auf die bezeichneten Bücher verwiesen. Hier soll nicht der alte Streit immer von neuem verhandelt werden. Nur möchte der Verfasser besonders diejenigen seiner Recensenten, die im Interesse der christlichen Frömmigkeit ihn zurechtweisen zu müssen glaubten, gefälligst nachzusehen bitten, wie Harleß, dessen tiefchristliche Gesinnung doch nicht in Zweifel gezogen werden kann, sich in seiner christl. Ethik §. 11 und Anmerkung, über diese Frage ausspricht. Etwas Härteres, als dieser Sittenlehrer, hat der Verfasser wohl nicht gesagt und braucht nichts Härteres anzunehmen. Gerade die gediegene theologische Ueberzeugung sollte in diesem Stück nicht spröde thun gegen unsere Ansicht. Dem bloß gemeinverständigen Bewußtsein hingegen ist sein Widerstreben nicht zu verdenken; es müßte aufhören, zu sein, was es ist, wenn es nicht protestiren sollte. Und doch ist dieses Bewußtsein ein auf seiner Stufe natürliches und gesundes. Die Dialektik unserer spekulativen Recensenten hingegen wird einst noch allgemeiner, als bereits jetzt geschieht, als eben so ungesund wie unnatürlich erkannt werden. Wie gesund und wahr die Frömmigkeit sei, bei der man nicht gerechter und unbefangener wird, als jener Recensent im Tholuk'schen Anzeiger 1843, wollen wir nicht untersuchen.

von dem Sittlichen möglich. Doch möchten wir nicht ganz nach einer, übrigens von ihm selbst schon einigermaßen berichtigten, Aeußerung Schleiermachers *) sagen: „von dem gleich allgemeinen Begriff ist das Einzelne auf der Naturseite eben so sehr abweichend, wie auf der Vernunftseite". Das Sollen herrscht ohne Zweifel auf dem sittlichen Gebiete weit mehr vor über das Sein, als auf dem der Natur. Nicht nur ist auch hier das Gesetz nach seiner Ganzheit nur zugegen in der Totalität seines Gebiets, sondern das einzelne Individuum bleibt hier weit mehr zurück hinter der Vollständigkeit seines Wesens, die sich dem Bewußtsein auch auf den untern Stufen der Entwickelung indicirt, selbst wenn es sie nirgends äußerlich verwirklicht geschaut hätte. Ueberhaupt scheinen, der Grund sei nun, welcher er wolle, in den höhern Sphären des Lebendigen häufigere Störungen stattzufinden, als auf den niedern Daseinsgebieten. Dann muß offenbar das Sollen auf dem Gebiete des Sittlichen auch deßwegen sich weiter erstrecken, weil die Grenzen dieses irdischen Daseins nicht die ganze Bestimmung des sittlichen Wesens umfassen, die Richtung aber, in welcher die Entwicklung in's Unendliche fortzugehen hätte, schon auf untern Stufen ziemlich deutlich erkannt werden mag.

Dennoch ist auch hier jedesmal das Sollen nur am Sein. Das Sittengesetz ist die substanzielle Wesensbestimmtheit alles sittlichen oder vernünftigen Seins in seinem ganzen Gebiet, und zwar nicht nur in Hinsicht auf den abstractallgemeinen Gattungstypus, sondern zugleich in Rücksicht auf die Erfüllung desselben in der einzelnen Erscheinung.

Die Sittenlehre hat, als solche, zu ihrem Gegenstande nur das sittliche Wesen und Leben oder die Vernunftwirklichkeit auf der Erde. Doch kann das entwickeltere sittliche Bewußtsein nicht umhin, über diese Sphäre hinauszublicken.

Von dem Gesetz eines bestimmten Naturgebiets würde nicht anzunehmen sein, daß es eine Realität habe außerhalb seiner bestimmten Sphäre in ihrer ganzen Ausdehnung. Das substanzielle

*) Sittenlehre S. 39.

Bildungsgesetz eines bestimmten Thier- oder Pflanzengeschlechts wird, als solches, seine Grenzen haben in der Umgrenzung des räumlichen und zeitlichen Daseins des Geschlechtes selbst, in welcher es ohne Zweifel auch zu seiner vollständigen Entwickelung kommt, und in seiner Ganzheit wird es aufgehen und aufgehoben sein in dem Universalzusammenhang der allgemeinen Naturgesetzlichkeit, aus der es hervorging, und durch die es beim allseitigen Verschwinden des Geschlechts wiederum absorbirt werden wird. In ähnlicher Weise werden wir das Bildungsgesetz des menschlichen Geschlechts nach seiner bloß natürlichen Existenz auffassen dürfen. Das menschliche Geschlecht ist nicht von jeher gewesen, und wird, in seiner gegenwärtigen Weise, nicht immer fortbestehen. Indessen wird das sittliche Bewußtsein doch nicht dazu gebracht werden können, anzunehmen, das sittliche Wesen und Gesetz habe nur diese relative Bedeutung, es sei ein mit dem Menschengeschlecht Entstandenes, und mit dem Aufhören der irdischen Existenz desselben wiederum Verschwindendes, in einer höhern Gesetzmäßigkeit als untergeordnetes Moment Aufzuhebendes. Das zu tieferer sittlicher Besinnung gekommene Bewußtsein vermag es schlechterdings nur zu denken als ein Absolutes, Ewiges, nicht an die Existenz der menschlichen Gattung Gebundenes.

Den allgemeinsten Naturgesetzen z. B. dem der Gravitation, schreiben die Naturforscher unbedenklich eine Geltung zu über die ganze Sphäre und Geschichte des einzelnen Himmelskörpers hinaus, so daß dieselben nicht, wie das eigenthümliche Gesetz der dem einzelnen Himmelskörper eigenthümlichen Wesen und Daseinsweisen, als erst mit diesem gesetzt anzusehen sein würden. Dem Sittengesetz aber muß nothwendig eine noch allgemeinere und höhere Geltung beigelegt werden. Es ist nicht nur kosmisch, wie die Schwere, sondern in einem weit höhern Sinn allgemein. Es ist nicht bloß in, es ist vor und über allem Zeitlichen und Räumlichen. Man würde wohl nicht unrichtig sagen können, es gebe eine mechanische Weltordnung durch das ganze Gebiet der körperlichen Welt. Nicht ohne Grund aber ist der Ausdruck moralische Weltordnung weit mehr im Gebrauch. Das mechanische Gesetz ist

nicht das wahrhaft ordnende. Hingegen ist es von allem Gewissen das Gewisseste für den menschlichen Geist, daß das Sittliche im menschlichen Dasein nur eine Erscheinungsweise ist von einem über alles Zeitliche und Räumliche erhabenen, alles Seiende nach der ihm eigenen allerhöchsten Gesetzmäßigkeit beherrschenden Guten. Diese Gewißheit gibt nicht die gemeine Anschauung, nicht der bloße Verstand — das Bewußtsein gewinnt sie unter der Einwirkung einer lebendigen Energie des realen sittlichen Triebes.

Das sittliche Bewußtsein weist in diesen Indicationen zunächst hin auf eine nicht in der einzelnen Erscheinung völlig aufgehende, vielmehr über alles Endliche erhabene, nach der Analogie des Naturgesetzes vorzustellende und doch dieses unendlich übertreffende Realität des Sittengesetzes. Es ist aber nicht zu denken, daß sittliche Wesenheit bestehen sollte außer sittlichem Wesen, dieses aber hat wahrhafte Wirklichkeit nur in der Weise des wirklichen Geistes, oder, nach dem Ausdruck, an den wir nun einmal gewiesen sind, der Persönlichkeit. Demnach ist das sittliche Bewußtsein nicht anders vollständig zu begründen, als in dem Begriff eines persönlichen Urhebers des Sittengesetzes, eines Geistes, dessen Wollen die Wesensbestimmtheit der endlichen Geister gesetzt hat, und der, bei der über alle Relativität erhabenen Bedeutung des Sittengesetzes, nothwendig absoluter Geist sein muß. In dieser Weise ist der vollständige Abschluß des sittlichen Bewußtseins, wenigstens beim gegenwärtigen Zustande des Wissens, die sicherste Begründung der Gewißheit des Daseins Gottes *).

*) Diese Begründung des Glaubens an einen persönlichen Gott darf sich allerdings keine Anerkennung versprechen von Seite der neuern Spekulation. Doch kann die Herbeiziehung des ethischen Elements zu nicht eigentlich ethischen Untersuchungen nicht ohne Unterschied eine Trübung des wissenschaftlichen Denkprocesses genannt werden. Die praktische Seite des Geistes wird gerade von Hegel als ein von der theoretischen nicht sehr Verschiedenes dargestellt, und etwas ist doch auch wahr an dem Cartesianischen: ad judicandum requiritur voluntas. Ueberhaupt sollte bei denen,

Damit ist nun auch die Realität des Sittlichen erst recht entschieden ausgesprochen. Für uns ist das Sittliche oder das Gute, und, als seine Wesensbestimmtheit, das Sittengesetz, zunächst vorhanden im einzelnen Menschen. Es ist aber das wahrhaft Reale in der ganzen vernünftigen Gattung, und, nach seinem tiefsten Wesen, in der Totalität des Seins. Doch ist es auch in seiner allerhöchsten Allgemeinheit kein abstract Allgemeines, auch nicht, nach jenem bei diesen Sachen einem leicht einfallenden Platonischen Ausdruck, ein gleichsam Ueberseiendes, sondern in seinem letzten Grunde das Wesen und Wollen dessen, der allem Seienden das Sein gegeben hat, der allein der wahrhaft Seiende und Gute ist*).

Diese Beziehung auf das Absolut-Gute wird auch die natürliche Sittenlehre, sobald sie sich einmal zum Bewußtsein des letztern erhoben hat, festhalten. Indessen kann sie dieselbe nicht, wie die christliche, überall hervortreten lassen. Vielmehr hat sie sich, als mit ihrem eigentlichen Gegenstande, mit dem Guten im menschlichen Dasein, zu beschäftigen, welches sie nach seinem concreten Wesen, seinem Werden und Sein erklären und beschreiben soll.

Nachdem die allgemeinste Grundanschauung verzeichnet worden ist, sei es uns vergönnt, nun noch an einigen Beispielen zu zeigen, wie unsere Auffassung sich zu einer natürlichen Beantwortung schwieriger ethischer Fragen sehr bequem hergibt.

Das sittliche Wesen wird, in ganz allgemeinster Bestimmung, gefaßt als reale lebendige Kraft, deren Strebung, so wie sie, was zur wirklich sittlichen Entwickelung allerdings gehört, eine bewußte ist, zum Begehren wird. Demnach sagen wir mit Spinoza:

welchen der Vorgang Kants noch etwas gilt, die Ergänzung des theoretischen Bewußtseins durch das praktische nicht einer ängstlichen Rechtfertigung bedürfen.

*) Das Sittengesetz beruht weit mehr auf göttlicher Gesetzgebung, als auf Selbstgesetzgebung der Vernunft, denn die endliche Vernunft findet es als ein mit ihrem Sein Gegebenes. Doch ist es als Wesensbestimmtheit der praktischen Vernunft auch die eigene Forderung derselben.

cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum; und: omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam et tristitiam referuntur. Von diesem Gesichtspunkte aus wird sich nun zunächst die Bedeutung der Lust für die Sittenlehre genauer bestimmen lassen.

Wenn das sittliche Wesen, als Trieb sich selbst zu erhalten strebend, seiner eignen Förderung den Werth gibt, jede Werthgebung aber nur in einem Gefühle der Lust, des eigenen Befriedigtseins, zu Stande kommt, so scheint die Lust, wenn auch, wie wir bereits zu zeigen suchten, nicht das eigentliche sittliche Gute, doch ein Hauptelement des Sittlichen zu sein, wie denn in beinahe jeder Sittenlehre sich die Lust irgendwie geltend gemacht hat.

Wir werden die Momente, auf welche es hier ankommt, nicht richtiger und schärfer fassen können, als Schleiermacher *) sie bestimmt hat. „Das Sittliche wird gesetzt in ein so und nicht anders Sein oder Thun des Menschen, oder aber nicht in das so Sein oder so Thun selbst, sondern nur in eine bestimmte Beschaffenheit des Bewußtseins von einem Sein oder Thun.“ Die letztere Auffassung ist diejenige der Systeme der Lust, denn die Lust, als solche, ist nicht das Sein oder Thun selbst, sondern nur ein durch das Gefühl gegebenes Wissen von einem Sein oder Thun. Wohl kein Sittenlehrer hat das eine dieser Momente ganz übersehen, und niemand, der darauf hingewiesen wird, kann verkennen, daß in einem vollständig entwickelten sittlichen Lebensmoment beides vorhanden sei, sowohl ein Sein und Thun, als ein Bewußtsein von einem Sein und Thun, und zwar im wahrhaft sittlichen Zustande ein befriedigtes Bewußtsein, eine Lust. Aber welchem Momente die Priorität zukomme und welches ihr Verhältniß sei, sollte genauer bestimmt werden.

Nach unserer Unterscheidung der niedern sinnlichen Triebe und des sittlichen Triebes haben wir nicht erst zu erinnern, daß wenigstens keine grobsinnliche Lust zum Guten gerechnet wird. Aber wenn auch bereits an einer frühern Stelle gezeigt werden

*) Kritik der Sittenlehre S. 52.

konnte, daß der sittliche Trieb ursprünglich nicht nach deutlich bewußter Lust hinstrebe, so möchte dennoch die Befriedigung seines Bedürfnisses das erste Moment des Guten zu sein scheinen. Soviel jedoch ist bereits klar, daß nur in wirklicher Energie des realen Vernunftprincips das Sittliche anzuerkennen ist, nicht aber in einem leidentlich ruhenden Gefühle.

Zu einem vollständigen entwickelten sittlichen Daseinsmoment gehört beides, ein Sein und Thun, und ein Bewußtsein von Sein und Thun. Nach dem Grundsatz: nihil appetimus nisi sub ratione boni, scheint es, nicht die Beschaffenheit eines Seins oder Thuns mache den Zustand zu einem guten, da das Gute durch die Strebung gesucht werden würde als ein scheinbar von ihr Verschiedenes, sondern eher werde das Gute bestehen in einer Art und Weise der Empfindung. Hingegen nach der Formel: propterea aliquid bonum esse judicamus, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus, muß nothwendig von der Bestimmtheit des Seins und Strebens oder Thuns der Werth abhängig sein. Ohne Zweifel findet sich eine Lust im wahrhaft sittlichen Zustande, aber nicht nur wäre sie, abgetrennt vom realen Sein oder Thun der Vernunft, nicht das Gute, sondern, wie die ursprüngliche Regung des sittlichen Triebes dem Bewußtsein seiner Befriedigung vorausgeht, so ist das Maaß des Lustgefühls, wie selbst in den Systemen der Lust anerkannt wird, nicht das Maaß des sittlichen Werthes. Also ist die Lust selbst nicht das eigentliche Wesen, ja nicht einmal das Hauptmoment des Guten.

Es scheint zwar, gerade nach unserer Auffassung sollte jederzeit dem Grade des Sittlichgut-Seins der Grad des Lustgefühls vollkommen entsprechen, wenn doch das eigene Sein der Vernunft den Werth habe, dieses aber, als Vernunftrealität, seiner selbst bewußtes Sein sei. Im zeitlichen Dasein des endlichen Geistes findet jedoch dieses Entsprechen nicht immer Statt. Eine Lust, und zwar die reinste, findet sich ohne Zweifel bei der vollendetsten sittlichen Entwickelung, es wird aber keineswegs die lebhafteste Wesens- und Daseins-Empfindung sein, denn diese scheint durch Gegensätze und Contraste bedingt, die nicht zur vollkommen-

sten Daseinsweise gehören. Und bei der beschränkten Capacität des wirklichen wachen Bewußtseins, welche niemals den ganzen Gehalt des wirklichen Seeleseins umfaßt, ist jedenfalls bald die Lustempfindung größer, als — sogar auf dem Gebiet der nicht-sittlichen Werthschätzung — der reale Werth des Zustandes, bald aber auch geringer.

Die Untrennbarkeit beider Elemente, des Seins und des Thuns einer- und der Lust andrerseits, im vollständig entwickelten sittlichen Dasein ergibt sich indessen gerade auf unserm Standpunkte als etwas schlechthin Nothwendiges. Die Tugend ist nicht die Lust und ist nicht zu messen an der Lust, doch ist diese auch nicht nach den Stoikern ein nur beiläufig Miterzeugtes. Eher könnten wir dennoch auch in dieser Sache den Ausspruch Spinoza's gelten lassen: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus *).

Am richtigsten dürfte, wie in Ansehung manches Andern, so auch hierin, Aristoteles das Wahre erblickt haben, gesetzt er sei nicht dazu gekommen, eine befriedigende Sittenlehre aufzustellen. Zunächst scheint er der Lust eine viel zu große Bedeutung einzuräumen, indem er die Glückseligkeit als das höchste Gut darstellt. Allein die Glückseligkeit ist ihm an sich selbst eine Energie, der Glückliche ist ihm der mit vollendeter Tugend Thätige **), und die Glückseligkeit selbst wird bestimmter erklärt als die tugendgemäße (κατ᾽ ἀρετὴν) Energie des höchsten Vermögens der Seele ***). Mit dieser nun sei die Lust auf's Innigste verbunden, aber als die Vollendung der Energie †), keineswegs als Zweck oder Lohn. Nur darin würden wir nicht mit Aristoteles zusammenstimmen können, wenn er wirklich, nach dem Wortlaut einer Hauptstelle ††), die Lust nur am Ende der Handlung erblickt, sie nicht als ihre

*) Ethic. V, prop. 42.

**) Ethic. Nicom. I, 10.

***) X, 7.

†) X, 4 und 5.

††) X, 4, 8.

stete Begleitung in ihrem Fortschritt erkannt hätte *). Wir glauben aber nicht, daß dieß seine eigentliche Meinung gewesen sein könne. Er erkennt ja auch zu schlechten Thätigkeiten gehörende, freilich eben deßwegen auch schlechte, Lüste an, und wohl selten würde von einer Thätigkeit behauptet werden können, sie sei auch nur in ihrer Art eine schlechthin vollendete. Ohne Zweifel liegt es im Geiste der Aristotelischen Auffassung, auch bei der nicht ganz vollendeten Handlung eine dem Grade ihrer Entwickelung entsprechende Lust anzuerkennen, aber von dem jeweiligen Entwickelungsmoment würde die entsprechende oder eigenthümliche Lust in gewissem Sinne die Vollendung sein. Die eigenthümliche Lust jeder Energie besteht also in nichts Anderem, als in dem Bewußtsein ihres Wesens und Gedeihens, welches für jegliches Moment, und zuletzt für die höchste Entwickelung der Thätigkeit die Vollendung ist. Und daß zwar wohl die reinste, aber nicht immer die lebhafteste Lust die vollkommenste Sittlichkeit begleite, ist ebenfalls von Aristoteles eingesehen worden, sonst würde er nicht die Wirksamkeit der theoretischen Vernunft und die ihr eignende Lust darstellen als die vollendetste Glückseligkeit, worin wir freilich nicht unbedingt mit ihm übereinstimmen. Allerdings kann nach Schleiermacher **) gesagt werden, Aristoteles begehre eigentlich die Lust nur als Probe und Bewährung einer zur Vollkommenheit gediehenen naturgemäßen Handlung. Doch zieht er sie nicht von außen herbei, als einen der Tugend fremdartigen Probierstein, sondern sie ist ihm die nothwendige Vollendung der Tugend in sich selbst, so daß man vielleicht nicht braucht mit jenem Kritiker anzunehmen, bei Spinoza sei die Verknüpfung des Gefühls mit der Thätigkeit noch inniger, als bei Aristoteles. Jedenfalls ist das Verhältniß dieser beiden Elemente des Sittlichen in der hier dargestellten Weise zu fassen.

Ebenso leicht wird sich von unserer Grundauffassung aus das Sittliche genauer bestimmen lassen in Hinsicht auf einen andern

*) Schleiermacher, Kritik d. Sittenl. S. 241.

**) Kritik der Sittenl. S. 57.

von Schleiermacher nicht mit Unrecht unter die allerwichtigsten gerechneten Punkt, nämlich die Frage, ob das Sittliche erzeugend sei, oder nur beschränkend, ob der sittliche Zustand ein durch das sittliche Princip ganz neu Hervorgebrachtes sei, oder nur eine eigenthümliche Bestimmung und Begrenzung eines bereits vor der sittlichen Entwickelung Vorhandenen? Bei den verschiedensten sittlichen Ansichten zeigt sich bald eine überwiegende Hinneigung zu dieser Annahme, bald zu jener, doch durchgängig auch eine gewisse Anerkennung sowohl von neuer Hervorbringung, als von Beschränkung eines schon Vorhandenen bei jeder sittlichen Entwickelung.

Nach der letztern Vorstellungsweise würde der Naturtrieb in der sittlichen wie in der nichtsittlichen Handlung das einzige positiv Bewirkende sein, in der erstern aber durch die sittliche Potenz eine Bestimmung erfahren, von der buchstäblich zu sagen wäre: determinatio est negatio. Manche Sittenlehrer, und zwar vornehmlich unter denjenigen, welche das Gute in die That setzen, haben sich ausgesprochen, als wäre die Aufgabe des sittlichen Princips nur die Begrenzung und Ordnung der Naturtriebe, und wohl niemand wird sagen wollen, daß in der sittlichen Entwickelung keine Beschränkung des Nicht-Sittlichen Statt finde, in welchem Falle es dann freilich schwerlich gelingen wird, nach der Forderung Schleiermachers das Unsittliche in der Sittenlehre gar nicht zu berühren, sondern nur das Reinsittliche zu beschreiben. Ebenso offenbar jedoch ist in jeder sittlichen Lebensentwickelung das sittliche Princip auch positiv hervorbringend. Angenommen, die natürlichen Potenzen bilden nicht nur das Substrat, auf welches im irdischen Dasein die sittliche Existenz sich gewissermaßen zu stützen habe, sondern dieselben seien fortwährend wirksame Kräfte im sittlichen Werk selbst, so daß in der sittlichen Lebensgestaltung nicht sowohl etwas ganz Anderes, als vielmehr nur das Nämliche auf andere Weise geschehe, als der bloße Naturtrieb es bewirkt haben würde — ist denn nicht auch die zunächst als bloße Negation sich darstellende Bestimmung des Naturtriebs eigentlich auch ein Positives, welches ein positiv hervorbringendes Princip voraus-

setzt? Auch abgesehen von unserer Grundanschauung müßte diese Frage bejaht werden. Es wäre schon eine Erzeugung und Hervorbringung zu nennen, wenn bereits vorhandene Elemente eine Ordnung und Gestaltung erhalten, die sie ohne das später erst sich wirksam erweisende Princip nicht erhalten hätten. Und wie will man sich eine haltbare Vorstellung machen von einem beschränkenden Princip, wenn dasselbe nicht in einer sein eignes Wesen erzeugenden und ausbreitenden Wirksamkeit hinzuträte zu dem zu Beschränkenden?

In Beziehung auf das der sittlichen Entwickelung vorausgehende Naturleben ist das Sittliche jedesmal beschränkend, selbst wenn die Bewegung des Naturtriebes nicht gehemmt, sondern nur in Besitz genommen, und spätere Abweichungen von der richtigen Linie abgewehrt werden; in Hinsicht aber auf die wirklich zu Stande gekommene Sittlichkeit ist es im wahrhaftesten Sinne erzeugend. Nach unserer Auffassung wird man es als überwiegend erzeugend ansehen müssen, obschon die jedesmalige Sittlichkeit auf's mannigfaltigste bedingt ist durch die Naturbestimmtheit des Subjects. Das bildende Princip des sittlichen Daseins ist, selbst wenn es von demjenigen des natürlichen Lebens wesentlich verschieden und zu diesem wie von außen herbei gekommen wäre, doch jedenfalls nicht eine diesem äußerlich bleibende Schranke, sondern eine dasselbe in seinem Innersten ergreifende und in ihren eignen Lebensproceß verwendende lebendige Kraft. Und wäre es nur die höchste und vollendetste Entwickelung des ganz einheitlich zu fassenden menschlichen Wesens, nach welcher in vollkommen gesunder Entwickelung alles und jedes hin tendirte, so würde zwar dieser Bildungstrieb beschränkend einwirken auf jede, seinem Gesetze sich in irgend einer Hinsicht entziehen wollende Bewegung irgendwelcher zu dem ganzen Dasein gehörender Potenzen, seinem Wesen nach aber wäre das so zu fassende Sittliche erzeugend.

Bringen wir uns nun die Vorstellung des Sittlichen als einer realen, lebendig strebenden Kraft, sei es nach der dualistischen oder monistischen Voraussetzung, zu deutlicherem Bewußtsein, so ergibt sich, wie von selbst, die natürlichste Fassung und Erklärung

der wichtigsten Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, für welche die gewöhnliche, in abstracten Begriffen sich bewegende Ansicht keine Realerklärung, keine wirklich denkbare Vorstellung aufzuweisen hat.

Schon im Anfange unserer Abhandlung haben wir erinnert, wie die gangbare Ansicht — und in dieser Hinsicht findet sich wenig Besseres auch bei den tiefsinnigern Philosophen — nicht zeigen kann, was das Sittengesetz sei, oder worauf es beruhe, und wie sie sich in unheilbare Widersprüche verwickelt in Hinsicht auf den sich selbst das Gesetz gebenden und dann sich demselben doch unterwerfenden Willen. Wie dagegen aus unserm Gesichtspunkt das Sittengesetz sich darstellt, ist im Verlaufe der Erörterung bereits dargethan worden. Es verlohnt sich aber, auch auf das Bewußtwerden des Gebotes, die Unterwerfung unter dasselbe, und einige andere darauf bezügliche Bewußtseinsmomente einen aufmerksamern Blick zu werfen.

Das zu entwickelterer Wirklichkeit gelangte Sittliche ist wesentlich bewußtes Leben; doch gibt es, wie schon Andere erkannt haben, eine Region **unter** dem eigentlichen wachen Bewußtsein, der eine nicht unwichtige sittliche Bedeutung zukommt. Das Bewußtsein ist indessen oft auch in einer den thierischen Zustand bereits weit übertreffenden Weise entwickelt, ehe das eigentlich sittliche Element entschieden hereintritt. Wenn nun überhaupt ein Trieb — auch ein nicht dem sittlichen Wesen angehörender — sich regt, so daß das wache Bewußtsein dadurch bestimmt wird, so ist die erste Einwirkung des Triebes auf das Bewußtsein nicht sofort ein bestimmt ausgesprochenes Werthurtheil, sondern eine gewissermaßen schwebende und schwankende Gefühlsbestimmung. Bei den niedern Trieben nennt man diese erste Regung in der Region des Bewußtseins ein Sehnen. Es ist ein zunächst meistens nur leises, erst im weitern Verlaufe an Energie zunehmendes Regen und Tendiren zu einer bestimmten Entwickelung und Existenz, womit denn allerdings, wenn es nicht aus innerer Schwäche oder unter äußern Gegenwirkungen in sich selbst

versinkt, ohne langen Verzug ein Wohlgefallen, ein eigentliches Interesse und Werthurtheil entsteht.

Die Aeußerung des sittlichen Triebes verbietet nun freilich Fichte, der doch am entschiedensten das sittliche Wesen als Trieb gefaßt hat, ausdrücklich, ein Sehnen zu heißen. Mit einem zunächst noch wenig heraustretenden, innerlichen Regen, das sich dann als Tendiren in einer bestimmten Richtung äußert, und so das eigentlich sittliche Bewußtsein, das Bewußtsein des Guten und Bösen, erzeugt, wird indessen wohl die sittliche Entwickelung anfangen.

Die nun bereits etwas bestimmtere sittliche Entwickelung ist allerdings weit entschiedener, als das Sehnen des nach dem Angenehmen strebenden Naturtriebes. Nicht zufällig ist die Bezeichnung Gewissen — in den Sprachen der übrigen höher entwickelten Völker entsprechende andere — dafür entstanden, denn hier ist etwas gleich von Anfang Gewisses. Nicht nur ein Wünschen, Verlangen ist diese erste deutlichere Entwickelung des sittlichen Bewußtseins, sondern ein unbedingtes Gebieten, ein kategorischer Imperativ. Dieser Allen bekannte Unterschied wird sich nach unserer Auffassung auch erklären lassen.

Die Strebung der niedern Lebenspotenz kann in der richtig fortschreitenden Gesammtentwickelung nicht als kategorischer Imperativ mit unbedingt verbindlichem Gebot auftreten, denn es kommt für die vollständige Entwickelung (das exemplar humanae naturae) meistens nicht sehr darauf an, ob ihre Realisirung zu Stande komme, ja sie soll oft sich nicht ausbreiten, damit die richtige Gestaltung des ganzen Wesens nicht gestört werde. Deßhalb tritt diese Regung in das Bewußtsein herein als das, was sie ist, als ein zitterndes, unsicheres Streben, das also auch im Bewußtsein nur ein unsicheres Gelüsten, nicht selten mit dem Gefühl seiner Nichtberechtigung, erzeugt. So wird sich dieser Proceß wenigstens gestalten in einer nicht ganz einseitigen Bewußtseinsentwickelung, in welcher auch höhere Potenzen sich zugleich geltend machen, während dem ganz rohen und unsittlichen Bewußtsein die Strebung des unsittlichen Triebes, z. B. der Rachsucht, wo

Blutrache Sitte ist, oft zum eigentlichen Imperativ wird, an dessen Verbindlichkeit zu zweifeln dem Menschen nicht einfällt.

Der sittliche Trieb hingegen ist die Energie des wahrhaftesten, tiefinnerlichsten Wesens des Geistes selbst, dessen das einigermaßen zu sich selbst gekommene Bewußtsein nicht wähnen kann, inne zu werden, als eines gleichgültigen Momentes, das allenfalls auch ohne wesentlichen Schaden zurückbleiben könnte. Deßwegen lautet die Kundgebung des sittlichen Triebes gleich von Anfang so wesentlich anders, so unbedingt gebietend, seinen Gegenstand bezeichnend als von einem mit nichts Anderem zu vergleichenden Werthe, dessen Schätzung auch die Sprache vor jeder andern mit dem Ausdruck Achtung auszeichnet.

Die gewöhnliche Auffassung vermag keine genügende Erklärung von diesen Thatsachen zu geben, uns hingegen ist der Imperativ keine miraculos in den Lüften schwebende Erscheinung, sondern diejenige Entwickelung des sittlichen Wesens, von welcher aus der Natur der Sache erkannt wird, daß sie zuerst eintreten muß. Und sobald der Mensch über die Stufe der untersten Unmittelbarkeit und äußersten Rohheit hinwegschreitet, stellt sich wenigstens in Ansehung der wichtigsten Momente diese Entwickelung ein. Vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen haben Alle gekostet. Auch hier schon ist das Sittliche ein Reales. Das auf diese Weise zum Bewußtsein gekommene Sittengesetz ist, wie wir oben dargethan haben, die Bestimmtheit des hier bereits über das Niveau des wachen Bewußtseins sich emporhebenden sittlichen Wesens. So ist denn wenigstens das Sollen erklärt.

Es soll aber bei'm Sollen nicht bleiben, das Sollen soll eine Wirklichkeit werden. Nach der gemeinen Ansicht weiß man gar nicht, was dem Sollen zu Grunde liege, und auf sehr gedankenlose Weise wird angenommen, daß der sittliche Wille, von dem sie meistens lehren, daß er sich selbst das Gesetz gebe, mit einer Freiheit, die nichts Anderes, als Bestimmungs- und Wesenlosigkeit sein würde *), dem Gesetz sich unterwerfe. Die Auffassung

*) Auch diejenigen, welche dieß mit dem sorgfältigsten Fleiße zu ver-

hingegen, welche das reale Wesen des Sittlichen in seiner lebendigen Entwickelung ergriffen hat, wird erkennen, daß es nicht eine und dieselbige Potenz ist, welche das Gesetz gibt, und die sich ihm unterwirft, sondern daß die, als einheitliches Leben im Bewußtsein zusammengefaßt, den nichtsittlichen Willen ausmachenden Triebe sich dem sittlichen Wesen entweder unterordnen oder ihm widerstreben, wobei jedoch auch im letztern Falle die Anerkennung der nothwendigen höhern Geltung des Sittlichen sich erhält — daß also die Erfüllung des Gebots nur die weitere Entwickelung der nämlichen sittlichen Energie ist, die sich zuerst im Sollen äußerte.

Wäre die sittliche Entwickelung nicht eine in der Zeit fortschreitende, so gäbe es nirgends ein Sollen, sondern nur ein Sein des Sittlichen. Für Gott selbst gibt es kein Sollen und das creatürliche Bewußtsein würde wenigstens kein Sollen erkennen, wenn gleich mit Einem Male die ganze Entwickelung, zu der es eine Möglichkeit und einen Trieb in ihm gibt, ganz und vollständig hervorträte. In der allmähligen Entwickelung aber entsteht nothwendig das Sollen, neben welchem die hinter der zum Bewußtsein gelangten Tendenz des Triebes zurückgebliebene Entwickelung als ein Unwerth erscheint.

Im vollständigern Fortschritt der Entwickelung wird das, was zuerst als Werden- und Geschehensollendes erkannt wurde, zu einem Seienden. Dann kommt, so weit dieß geschehen ist, das sittliche Bewußtsein zu seiner Befriedigung. Hier ist sittliches Wohlgefallen — in Hinsicht auf die fremde Existenz sittliches Lob, in Ansehung des eignen Seins das gute Gewissen. Umgekehrt aber besteht das böse Gewissen in gar nichts Anderem, als in einer tiefen Verletzung des sittlichen Triebes, in ähnlicher Weise, wie auch andere Triebe sich verletzt fühlen, und je nach dem Maaß ihrer Wichtigkeit für den Bewußtseinszustand, und ihrer jeweiligen Energie, eine mehr oder weniger durchdringende Unzufriedenheit mit dem Gegenstande und mit dem eignen Zustande erzeugen.

---

meiden suchen, fallen immer wieder in die Vorstellung des gemeinen Bewußtseins zurück, wie Harleß und die neu-spekulativen Freiheitstheorieen.

Das böse Gewissen zeigt sich daher nicht überall, wo es eintreten sollte, nämlich dann nicht, wenn die sittliche Entwickelung in Stumpfsinnigkeit oder Verwilderung ganz erdrückt worden ist, also das von dem entwickeltern sittlichen Bewußtsein als Nichtseinsollendes Erkannte gethan, von dem Thäter aber nicht als solches empfunden wird, weil das höhere Princip sich in ihm noch nicht regt. Früher oder später tritt jedoch das böse Gewissen meistens ein, wo in höherm Maaße Böses gethan worden ist, denn zur einigermaßen menschlichen Existenz gehört wenigstens in den Hauptbeziehungen des Sittlichen eine so weit gehende Entwickelung, daß die Mißbilligung entstehen muß. Wie aber das Sollen des sittlichen Triebes unbedingter gebietet, so ist denn auch die durch seine Verletzung erregte Unzufriedenheit durchdringender, zerreißender, als jene andere, weil es sich hier um das innerste Wesen und Sein des Geistes handelt, ist aber dieß doch nur in dem Verhältniß, wie eine kräftige sittliche Energie hereingreift in einen verderbten Zustand. Geringe Seelen sind auch der höchsten Beunruhigung des Gewissens nicht recht fähig. Hingegen wenn in einer reich ausgestatteten Seele eine spät aufgeregte bedeutende Energie des Sittlichen sich gegen die verhärtete Rinde erhebt, welche in einem langen unsittlichen Leben sich um den innern Kern gelegt hat, dann mag das böse Gewissen beinahe zur Zersprengung des Daseins ausschlagen.

Leicht ist auch einzusehen, wie von unserm Standpunkte aus noch manche andere Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins, z. B. die verschiedenen Schattirungen der Reue und Selbstbilligung, das Erstarken der Stimme des Gewissens, gleich nachdem die unsittliche Begierde ihre Befriedigung gefunden hat, die auf die bittersten Bußkämpfe folgenden Gefühle der Beseligung u. dgl. m. ihre natürliche Erklärung, und nach ihrem Werth und Unwerth ihre Würdigung finden würden. Jegliche psychologische Erscheinung ist auch in ethischer Beziehung immer zu begreifen aus dem Zusammensein der verschiedenen höhern und niedern Elemente des menschlichen Wesens, die unter bestimmten Bedingungen in das Bewußtsein hereintreten, aber niemals alle zugleich vollständig von

demselben umfaßt werden, sich auch nach bestimmten psychologischen Gesetzen gegenseitig emporheben und niederdrücken, so daß auf die Erschöpfung eines Triebes, z. B. des unsittlichen in der bösen That, sofort der entgegengesetzte das wache Bewußtsein wenigstens vorübergehend ganz erfüllen kann, weßhalb dann Reue und Selbstzufriedenheit oft nicht dem wirklichen Werth des Zustandes entsprechen, wie dies schon in Beziehung auf die Lust überhaupt gezeigt worden ist, zu welcher dieses Bewußtsein von dem eigenen sittlichen Zustand ebenfalls gehört.

Gegen die Auffassung des Guten als des positiven Vernunftlebens pflegt eingewendet zu werden, das Böse sei nicht in die nichtvernünftige Natur hineinzuverlegen, sondern gehöre dem geistigen Gebiete an, und es sei nicht, wie es nach dieser Auffassung sein würde, ein nur Negatives. Was das Erste anbelangt, ist mit Zurückbeziehung auf das oben über das Gute Gesagte, zu bemerken, daß es sich nicht verlohnt über den Ausdruck zu streiten, daß man jedoch das Böse wohl ebenso wenig, wie den Irrthum, im Ernste wird als positive Vernunftthätigkeit ansehen wollen, Vernünftigkeit aber und höhere, reine Geistigkeit kaum etwas wesentlich Verschiedenes sein werden.

Indessen ist nur deßwegen, daß wir das Gute als die Realität des Vernünftigen erkannt haben, das natürliche Sein und Wesen keineswegs sofort und als solches böse. Es ist zunächst nur das Nicht-Gute, aber an sich nur im Sinn des Indifferenten, Werthlosen, welchem Werth oder Unwerth nur zukommt, je nachdem es sich fördernd oder hemmend zum vernünftigen Leben verhält. In denjenigen Sphären, wo keine positive Vernunftthätigkeit eintreten kann, ist wie das Gute, so auch das Böse nicht vorhanden. Wenn wir oben das Böse in allen seinen Erscheinungen richtig auf irgend eine Art der Eigensucht zurückgeführt haben, so wird es, selbst in seiner zunächst am meisten geistig scheinenden Gestalt, an der natürlichen, als sinnliche Einzelheit bestehenden Existenz haften. Es wird aber weder zu setzen sein in das Sein und Thun des Natürlichen an sich, noch in dasjenige des Geistigen, sondern in die Verkehrung des richtigen Verhältnisses beider

im sinnlich vernünftigen Wesen, in die Abweichung von der Norm des exemplar naturae humanae, welche einerseits als abnorme Erhebung des Natürlichen, andrerseits als Verkehrung und Zurückbleiben des Vernünftigen, niemals aber als positive Wirksamkeit dieses letztern zu fassen sein wird, ebenso wenig, als die Krankheit und Ungestalt des physischen Organismus eine positive Wirkung des gesunden Bildungstriebes ist.

Damit ergibt sich denn auch, daß das Böse uns nicht ein nur Negatives ist, gesetzt es könne auch aufgefaßt werden als das noch nicht gewordene Gute. Ob der positive oder der negative Ausdruck gebraucht werde, ist überhaupt nicht sehr wichtig. Nur das Absolute ist durchaus positiv, und zwar auch dieses mehr dem Inhalt, den man dabei zu denken die Intention hat, als dem Ausdruck, ja selbst der logischen Gedankenform nach. Auf dem Gebiet des Endlichen hingegen ist in der negativen Bezeichnung immer ein positiver Gehalt, und umgekehrt schließt die positive Bestimmung immer eine Negation in sich. Bei unserer Ansicht bleibt dem Bösen eine nicht geringere Positivität in seiner Sphäre, als der Krankheit und dem Verderben des natürlichen Organismus gegenüber seiner normalen Entwickelung. Wenn auch vielleicht gewissen mit dieser Ansicht von dem Sittlichen mehr oder weniger verwandten religionswissenschaftlichen Vorstellungen mit einigem Schein der Wahrheit möchte vorgeworfen werden, daß sie dem Bösen in der Gesammtheit des Seins keine recht positive Bedeutung zu bewahren vermögen, so trifft dieß doch nicht die ganz innerhalb der Grenzen des gegenwärtigen menschlichen Daseins sich haltende ethische Betrachtung.

Bei dieser so innigen Beziehung des Guten auf das Böse ist es nun vollends klar, daß die Sittenlehre nicht, wie Schleiermacher es wollte, das Böse ganz aus dem Kreise ihrer Erörterungen ausschließen kann. Das Gute ist allerdings der eigentliche Gegenstand der Sittenlehre. Allein die ethische Seite im menschlichen Dasein ist nicht zu einer bestimmten, anschaulichen Vorstel-

Paged wrong from here

lung zu bringen ohne Bezugnahme auf das Böse, und die Bearbeitung der Sittenlehre ist ohne Zweifel die fruchtbarste, welche auf jeder Stufe und auf jeder Seite jedes der sittlichen Beurtheilung unterliegende Moment am richtigsten begreifen und würdigen lehrt. Gewiß gehört es nicht nur nicht zu dem Uninteressantern, sondern auch nicht zu dem praktisch Unfruchtbarsten, die Beziehungen und Affinitäten des Natürlichen und Sittlichen, der einzelnen Leidenschaften und Tugenden, auf jeder Entwickelungsstufe zu erkennen, in welcher Hinsicht wiederum bei Spinoza wenigstens die Anfänge der fruchtbarsten Behandlung am ersten zu finden sein dürften.

Unserer auch auf dem eigentlichst sittlichen Gebiete einen gewissermaßen physiologischen Charakter festhaltenden Behandlungsweise entspricht es überhaupt, bei jeder Untersuchung von der Naturbasis auszugehen. Allerdings aber wird es ihr dann äußerst schwer werden, sich innerhalb bestimmter Grenzen zu halten. Die Unbestimmtheit der Abgrenzung der einzelnen Gebiete ist eine Unvollkommenheit jeder Darstellung; sie ist aber bei dem gegenwärtigen Zustande des Wissens überhaupt und unserer Wissenschaft im Besondern nicht ganz zu vermeiden. Auch Chalybäus würde nach seiner früher mitgetheilten Skizze wenigstens in der untersten Sphäre gar Manches zu erörtern haben, was mehr der Naturwissenschaft als der eigentlichen Sittenlehre anzugehören scheinen dürfte. Bei uns müßte freilich nicht nur auf einzelnen Punkten, sondern durchgängig diese Beziehung auf die Naturbasis mehr oder weniger hervortreten. Namentlich im Rechts- und Staatsverhältniß ist das physiologische Moment von großer Bedeutung. Und wie viel interessanter, als die gewöhnliche, sowohl die positiv gesetzliche, als die abstract liberale, diese Behandlung werden könnte, die bei der Nachweisung der naturgesetzlichen Processe doch das wahrhaft Sittliche ebenfalls anzuerkennen weiß, zeigt das Büchlein, worin Leo zuerst einen Versuch dieser Art gemacht hat.

Nicht um vieles leichter, als die Abgrenzung gegen die Naturseite des Daseins, wird aber auch auf unserm Standpunkte die organische Gliederung der Sittenlehre wahrhaft gelingen. Die Schleiermacher'sche Kritik der Sittenlehre verdient ohne Zweifel

auch in Hinsicht auf die Systematisirung von jedem Bearbeiter dieser Wissenschaft beachtet zu werden. Daß jedoch die Bearbeitung des ganzen Stoffes zugleich nach dem Güter-, dem Tugend- und dem Pflichtbegriff zuträglich sei, davon leistet das eigene System dieses Sittenlehrers nicht einen überzeugenden Beweis. Die Hauptbegriffe hat er im Wesentlichen wohl unübertreffbar richtig bestimmt, aber es ist doch auch klar, daß die Pflichtformel ihren Inhalt nur gewinnen kann in einer vorausgehenden Erkenntniß des realen Sittlichen, sei es nun, daß dasselbe gefaßt werde als Tugend, oder als Gut. Diese Behandlung, bloß für sich allein, wäre nicht geeignet zu einem realen Wissen von dem Gegenstande zu führen, und wo eine Güter- oder Tugendlehre vorausging, wird die nachfolgende Pflichtenlehre nichts Reales hinzufügen, sondern wird nur in einer Zusammenstellung von Formeln für die einzelnen Thätigkeiten bestehen.

Diese Begriffe müssen freilich ihre Bedeutung behalten. Die nach einer realen Erkenntniß ihres Gegenstandes ringende Bearbeitung der Sittenlehre wird sich jedoch nicht durch üblich gewordene Auffassungsweisen und äußerliche Beziehungen bestimmen lassen, sondern, wie die Naturwissenschaft, in das Wesen des Gegenstandes hineindringend in diesem erschauen und demgemäß naturgetreu beschreiben, wie sich derselbe aus seinem einheitlichen Princip heraus in seine Mannigfaltigkeit zerfälle. Ueberall ist jedoch diese richtigste Eintheilungsweise äußerst schwer. Kaum werden auf dem Gebiet der eigentlichen Naturwissenschaft Viele sich rühmen können, die Zerfällung der Wesenseinheit ihres Gegenstandes in die Vielheit seiner Momente vollkommen erschaut zu haben, so daß sie dieselbe nach ihrer in einem höchsten Princip begründeten innern Nothwendigkeit nachzuweisen im Stande wären. Eher gelingt es wohl, selbst die unvollständigen Fragmente vorweltlicher Knochengerüste zu einer von außenher zusammengebrachten Einheit zusammen zu schauen und zu ordnen, wie denn schon Plato wußte*), daß man leichter von unten hinaufsteigt bis da, wo der einheit-

*) Plato, Rep. VI, S. 511.

liche Anfang sich befinden muß, als diesen wahrhaft erfassend von obenher das Ganze durchschaut.

Die in jener mehrmals berücksichtigten Abhandlung von Chalybäus angedeutete Theilung wird wohl schwerlich zu einem vollkommenen System unserer Wissenschaft führen, und auch auf dem Wege zu diesem Ziel kaum nur die Behandlung sehr erleichtern. Nicht erst im letzten Abschnitt, wo das Verhältniß des sittlichen Wesens zu Gott abgehandelt werden soll, darf vom Guten im engern Sinne die Rede sein. Es dürfte dieser Behandlung ergehen, wie meistens denjenigen Arbeiten, welchen sie sich anschließt, daß gleich zuerst schon von dem Letzten und zuletzt noch von dem Ersten gesprochen wird, das zusammen Gehörende nicht recht zusammen, das zu Trennende nicht recht auseinander will, und eine wahre Anschaulichkeit der Erkenntniß nicht erreicht wird.

Allerdings ist ein gänzliches Auseinanderreißen und Voneinanderhalten nicht anzustreben. Schon auf dem Gebiete des Physisch-Organischen greifen die zu unterscheidenden Systeme überall in einander hinüber, und noch weit mehr muß nothwendig auf dem Gebiete des Geistigen, dieser allertiefsten Innerlichkeit, gewissermaßen Alles in einander scheinen und sein, so daß die Schleiermacher'sche Kritik auch in dieser Beziehung ohne Zweifel viel zu streng ist, wie er denn selbst seinen eignen Anforderungen sogar in der am sorgfältigsten ausgearbeiteten Behandlung des Tugendbegriffs keineswegs Genüge geleistet hat.

Die Behandlung unserer Wissenschaft wird wohl noch lange auch in dem so hochwichtigen Stücke der Eintheilung und Systematisirung mit bloß annähernd Richtigem sich begnügen, und, im Gegensatz zu der so eben von uns selbst aufgestellten Forderung, sich mehr oder weniger durch äußere Beziehungen bestimmen lassen müssen. Kaum wird man daher noch heute einen um vieles richtigern und fruchtbarern allgemeinsten Theilungsgrund finden, als den schon von Plato erkannten, wenn dieser sagt: die Gerechtigkeit (an dieser Stelle überhaupt die Tugend) findet sich am einzelnen Menschen, findet sich aber auch an einer ganzen Stadt *).

*) Plato, Rep. II. 368.

Die Sittlichkeit ist eine Weise des menschlichen Daseins, sowohl des einzelnen Menschen, als der Gemeinschaften, und im weitesten Sinne des ganzen Geschlechts, die vernünftige Lebensgestaltung, wie sie zur Existenz gelangt im einzelnen Subjekt, und aus dieser Innerlichkeit hervorwachsend sich ausbreitet in die Aeusserlichkeit des gemeinsamen menschlichen Daseins auf der Erde. Wir glauben jedoch, hierin abweichend von Plato, es sei angemessener, das Sittliche zuerst am einzelnen Menschen erkennen zu wollen.

Die Darstellung des Sittlichen als Sein und Bestimmtheit des Subjekts kann nichts Anderes sein, als eine Tugendlehre. Ob wir hingegen die Abhandlung der objektiven Gestaltungen des Sittlichen mit dem Ausdruck Güterlehre bezeichnen sollen, könnte bestritten werden. Vielleicht wäre es ebenso richtig, diese verschiedenen Abschnitte nur als die Darstellung der subjektiven und der objektiven Sittlichkeit zu bezeichnen. Dieser Theilung würde aber eine wirkliche Getheiltheit des Gegenstandes entsprechen, so daß nicht, wie Schleiermacher annahm, sowohl in der Tugend- als in der Güterlehre der ganze Inhalt der Sittenlehre richtig würde dargestellt werden können.

Die Tugend nun ist es nicht schwer im Allgemeinen mit hinlänglicher Richtigkeit zu bestimmen als die Realität und Energie des vernünftigen Wesens, als die lebendige Kraft, welche in ihrer Wirksamkeit das exemplar humanae naturae darstellt. Hingegen die organische Theilung des concreten Inhalts der Tugend, die zwar Eine ist, sich jedoch ebenso unzweifelhaft in viele Tugenden ausbreitet, diese ist nicht so leicht zu finden.

In den vier Cardinaltugenden der alten Sittenlehrer drückt sich wohl eine Auffassung des Sittlichen aus, die sich dem Bewußtsein mit einer in der Sache begründeten Nothwendigkeit aufdringt, sonst hätte sie sich nicht bei den gebildetesten Völkern im ganzen Verlaufe der wissenschaftlichen Entwickelung in Ansehen erhalten. Diese zuerst ohne Zweifel gewissermaßen instinktartig aufgefundenen Seiten des Sittlichen hat aber beinahe nur Plato in realwissenschaftlicher Betrachtung tiefer zu fassen und nach ihrem orga-

-nischen Zusammensein in der Einheit des menschlichen Wesens zusammenzuschauen versucht. Jedenfalls würde die Schleiermacher'sche Abhandlung der Tugendlehre auch vor einer weit weniger unerbittlichen Kritik nicht bestehen, als er selbst an Andern ausgeübt hat.

Die Tugend, als die gesunde Kraft der Seele, vermöge welcher diese ihr eigenthümliches Werk gut vollbringt *), umfaßt nothwendig das ganze Vernunftwesen, sowohl von der erkennenden, als von der praktischen Seite, und nicht weniger die innerliche Intensität des sittlichen Wesens, als seine äußerliche Entwickelung wird zur Tugend gehören.

Demnach würden wir versuchen, die Seite des Wissens, der Intellectualität oder Idealität, als Tugendstamm der Weisheit darzustellen, die Realität, den realen Gehalt des sittlichen Wesens aber in seiner Beziehung zur Natur als Tugendstamm der Mäßigung, und in derjenigen zu andern Vernunftwesen als Tugendstamm der Gerechtigkeit, und endlich die Intensität oder die innere Stärke als Tugendstamm der Tapferkeit. Die verschiedenen Seiten werden freilich nach dieser Theilung auf gar vielen Punkten ineinander verfließen. Doch zweifeln wir nicht, daß eine den realen Inhalt der Sache weit natürlicher, als die Schleiermacher'sche, ergreifende und darstellende Bearbeitung in dieser Weise möglich sein sollte. Sehr schwierig würde aber auf jeder Seite die genetische Entwickelung der Stammtugend nach allen ihren Verzweigungen sein.

Auf der objektiven Seite stellen sich als concrete Gestaltungen der gemeinsamen Sittlichkeit zuvörderst die Sphären der Familie und des Staats dar. Wahrscheinlich aber wird über dem Staat noch die Kirche anzuerkennen und abzuhandeln sein, als die sowohl in die tiefste Tiefe des Staats und der Familie hinabreichende, als über den einzelnen Staat hinausgreifende, in ihrer vollendeten Entwickelung das ganze Geschlecht umfassende Sphäre der geistigsten, religiössittlichen Lebensgemeinschaft.

Ueberall aber, selbst bei den einzelnen Tugenden, und sogar

*) Plato, Rep. I, 353.

bei der religiösen Gemeinschaft, nicht nur bei der Familie und allseitig beim Staat, wäre die Naturbasis anzuerkennen, und jeder Daseinsgestaltung nach ihrer eigenthümlichen Begründung auf dem natürlichen Substrat ihre sittliche Bedeutung zu bestimmen.

Indem die Sittenlehre auf diese Weise das ganze praktische Gebiet umfaßt, wird selbst die Rechtslehre, nicht etwa blos die Pädagogik und ähnliche technische Doctrinen, ihr insofern untergeordnet werden müssen, als sie für jede andere praktische Doctrin die höchsten Principien enthält, welche diese Doctrinen lehnsatzweise von ihr zu empfangen haben. Dabei wird es aber auch schwierig werden, sie von diesen verwandten Gebieten durch feste Grenzen abzusondern. Sie darf sich nämlich doch nicht nur in abstracten Allgemeinheiten bewegen. Denn allerdings hat Aristoteles gewissermaßen Recht, wenn er meint, die nur das Allgemeine behandelnden Reden seien leer, von wahrem Gehalt aber nur die, welche mit dem Einzelnen sich beschäftigen. Namentlich unsere Auffassung würde ernstlichere Beachtung erst verdienen, wenn sie das concrete sittliche Wesen ebensowohl in lebensvoller Anschaulichkeit, als nach seiner tiefverborgenen Gesetzmäßigkeit darstellen könnte.

Von dem Stil der Sittenlehre sagt Schleiermacher *), er sei der historische. Allerdings ist das Sein des Sittlichen zu beschreiben. Doch ist es nicht um die Beschreibung der blos äußern Erscheinung zu thun, wie denn die Ethik auch nach diesem Sittenlehrer der spekulative Ausdruck des Wesens der Vernunft sein soll. Ihr Stil würde demnach nicht sowohl dem der Naturbeschreibung, als demjenigen der Naturwissenschaft ähnlich sein. Indessen würde wirklich theilweise auch Büffon'sche Schilderung, nicht nur Aristotelische Begriffsschärfe anzustreben sein, und das Ideal der Darstellung wäre wohl eine Vereinigung der Vorzüge dieser beiden Schriftsteller, so daß je nach dem zu behandelnden Moment die Eigenthümlichkeit des Einen mehr hervorträte oder diejenige des Andern. Doch wäre mehr in die Tiefe zu gehen, als Aristoteles meistens thut.

*) Schleiermacher's Sittenlehre S. 56.

Aber je ernstlicher man sich an diesen Problemen versucht, desto mehr wird man auch heute noch sich überzeugen, daß τὸ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον. πλάνην δέ τινα ἔχει καὶ τἀγαθά. ἀγαπητὸν οὖν, περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας, παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἀποδέχεσθαι χρεὼν ἕκαστον τῶν λεγομένων· πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ᾿ ἕκαστον γένος, ἐφ᾿ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται. Arist. Ethic. Nicom. I, 3. §. 1—4.

Nachschrift

des Herausgebers zum vorigen Aufsatze.

Wir haben die vorstehende Abhandlung des scharfsinnigen und namentlich in dem hier berührten Gebiete längst anerkannten Forschers um so mehr hier aufzunehmen für Pflicht gehalten, wenn sie auch von der gewöhnlich in der Zeitschrift vertretenen Methode und Denkweise principiell abzuweichen bekennt, als sie uns auf eine lehrreiche Weise zu zeigen scheint, daß der Gegensatz, auf dessen Behauptung der Verf. besteht, — der zwischen empirischer Behandlung philosophischer Begriffe und einer sogenannten apriorischen oder spekulativen — wie er nach unserer Ueberzeugung der Wahrheit nach wesenlos und nichtig ist, so auch bei der Behandlung der einzelnen Frage bedeutungslos zu werden anfängt. In Betreff des vorliegenden Gegenstandes erlaubt sich der Herausgeber zunächst nur auf seinen (im Bd. XI. S. 161 ff. erschienenen) Aufsatz „über den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie" zu verweisen, welchen übrigens Herr Dr. Romang bei seiner eigenen Abhandlung noch nicht berücksichtigen konnte. Schon bei Schleiermacher's Untersuchungen über die Ethik, die theils kritisch die bisherigen Ansichten vermitteln wollen, theils heuristisch das Richtige immer schärfer herauszuläutern suchen, paßt jene methodische Unterscheidung und die Frage nicht mehr, ob sein Verfahren ein empirisches oder ein apriorisches sei? Es ist keines von beiden nach dem gewöhnlichen Sinne, den man mit jenen Worten zu verbinden pflegt, ebenso wenig als die ethischen Untersuchungen des Aristoteles, ja, setzen wir hinzu, die von Kant, den der Verfasser des vorstehenden Aufsatzes doch zu seinem vorzüglichsten

Gegner macht, ausschlleßlich nach der einen oder andern Seite hinfallen. Auch diese Forscher ganz ähnlich, wie er, gehen aus von der möglichst scharfen Auffassung und Untersuchung des Gegebenen, in seiner Verwandtschaft und in seinem Unterschiede von den andern Gebieten des Geistes, um daraus die vollständige Theorie desselben zu finden. Unser Verfasser könnte nur behaupten, daß eine solche Theorie von den Grundbegriffen des Sittlichen durch jene Denker, namentlich durch den zuletzt Genannten noch nicht gefunden sei, — und man kann ihm Recht geben oder nicht, je nach der sonstigen Denkweise eines Jeden: — weniger dürfte er aber behaupten, daß ihr methodisches Verfahren ein im Principe falsches und verwerfliches gewesen sei.

Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß nach einer andern Seite hin ein wesentlicher Unterschied zwischen seinem und dem Verfahren jener Denker stattfindet. Der Verf. erklärt den Begriff der Sittlichkeit in der Weise der Naturwissenschaft untersuchen zu wollen (S. 177. 181.) und polemisirt von hier aus (nach unserer Ueberzeugung mit seinem Rechte) gegen die Kant'sche Auffassung des Sittlichen, als eines Soll, überhaupt als eines äußerlich an das Bewußtsein herantretenden Gebotes. Er besteht mit vollem Grunde darauf, daß das Sittengesetz die eigene, substantielle Wesensbestimmtheit alles sittlichen oder vernünftigen Seins in seinem ganzen Umfange sei, daß die Sittenlehre daher nur diese zu betrachten, in ihrer innern Natur darzulegen habe. Doch hierüber stimmt mit ihm die spekulative Ethik bereits überein, worüber wir uns bloß auf Schleiermacher, ja, mit einer gewissen, hier nichts verschlagenden Einschränkung, auf Hegel berufen könnten, so daß diese Ansicht weder ausschließliches Eigenthum, noch besonderes Ergebniß seiner „empirischen" Methode wäre. Aber die letztere scheint ihn vielleicht nach einer andern Seite hin im Stiche gelassen zu haben: er glaubt „bei dem sittlichen Entwicklungsprocesse vom ersten Bewußtwerden des Sittengesetzes bis zur vollständigsten Erfüllung seiner Forderung" (welcher eben im innern Wesen des Geistes selber wurzele) „weit mehr an die Analogie physischer Processe sich halten zu müssen", als mit den bis-

herigen Vorstellungen von der Dignität des Sittlichen verträglich sei (S. 180). Was an dieser Bemerkung richtig ist, sofern dadurch auch im Sittlichen die selbstständige immanente Entwicklung des Geistes gerettet werden soll, das glauben wir nicht zu verkennen. Aber immer ist es doch der Geist, mit dem Vermögen die eigenen Gegensätze zu überwinden, welcher im Sittlichen „sich entwickelt" und damit seinem ursprünglichen Wesen sich gleich macht. Hierbei wird aber jede Analogie physischer Processe vielmehr abgeschnitten: der Geist wird im Sittlichen nicht bloß zu dem, was er werden muß, sondern er schafft sich aus steter, realer oder wenigstens das Bewußtsein von der Möglichkeit des Gegentheils enthaltender Ueberwindung des Gegensatzes zu dem, was da recht eigentlich sittlich ist, und was eben darum auch nicht sein könnte. So ist dieß niemals bloß Produkt einer Entwicklung, sondern Resultat einer Selbstthat, die nicht, wie jene, successiv und allmählich, sondern auch augenblicklich und plötzlich umschaffend wirken kann (plötzliche Sinnesänderung durch Reue, ein augenblicklich eingreifender, die bisherige Reihe des Wollens und Handelns durchbrechender Vorsatz: — in allen diesen Erscheinungen pflegt jeder die eigenthümliche Macht des Geistes und des sittlichen Wollens zu finden). Darum ist auch das Wesen des Geistes nicht bloß Princip seiner Nothwendigkeit, sondern darin zugleich seiner Freiheit, d. h. dessen, was auch nicht sein könnte.

Dies muß auch die nur mit einiger Tiefe oder Sinnigkeit eindringende empirische Beobachtung als den eigentlichen Begriff des Geistes eingestehen: wir wollen nur an Goethe erinnern, diesen unbefangenen Selbstergründer, der (sämmtl. W. XLVIII. S. 14. 17.) seinen dichterisch produktiven Genius völlig als Natur zu betrachten gewohnt war, davon aber wohl unterscheiden zu müssen bezeugt, was in ihm sein Eigenthum, das des freien Geistes, gewesen sei, das auch nicht sein Könnende, aus Selbstthat, ja Selbstüberwindung Hervorgegangene, darum jedoch ihm nicht nothwendig Entwickelte, sondern das Freiwilligste, was indeß wiederum nicht ein Zufälliges für ihn war, sondern der tiefste und eigenste Erwerb seines Wesens. Es ist auch an die aus dem wahrsten sittlichen

Ernste seines geprüften Lebens hervorgegangenen Zeilen in den „Geheimnissen" zu erinnern:

Wenn einen Menschen die Natur erhoben,
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt; —
Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt:
Dann kann man ihn mit Freuden Andern zeigen,
Und sagen: das ist er, das ist sein eigen!

Dies ist auch der Begriff des Geistes und des sittlichen Geistes, bei welchem mithin jede Analogie des physischen, selbst des organischen Processes verschwunden ist, und wobei bloß die „Naturbasis" aufzuweisen unzureichend ist. Jede That des Geistes, weil nur in ihm That, Ueberwindung gefunden wird, ist als solche unendlich höher, als alle Naturentwicklung (vgl. Zeitschr. Bd. XI. S. 195. 96.). Wenn dem scharfsinnigen Verfasser jenes gleichfalls thatsächliche Moment am Geiste entgangen sein sollte, so ist es, weil er der allerdings gewöhnlichen empirischen Analogie, das Geistige nach dem Natürlichen zu beurtheilen, zuviel vertraut hat. Daraus wird der Herr Verf. auch die Gründe erkennen, und mein Bekenntniß entschuldigen, warum mir sein Begriff des Bösen so richtig und ächt dialektisch (er erlaube mir diesen Ausdruck) auch die allgemeine Bestimmung desselben ist, nicht erschöpfend, aber auch seine allgemeine deterministische Ansicht, zwar nicht falsch in gemeinem Sinne, aber unvollständig erscheinen müsse. Er könnte selbst an jener Goetheschen Auffassung gewahr werden, was die „Spekulativen" meinen, wenn sie in der innerlich determinirenden Individualität jedes bewußten Wesens zugleich den Quell seiner wahren und eigentlichen Freiheit und einer durch äußerliche Determination schlechthin unüberwindlichen Selbstständigkeit erblicken, wie diese Einsicht aber nicht das gewaltsame Produkt einer übel gelungenen Zusammenfügung ein für allemal unverträglicher Begriffe, wie Freiheit und Nothwendigkeit, sondern eine sehr anschauliche sei, wie denn in jedem seiner Individualität gemäß sich äußernden bewußten Wesen diese Einheit von Freiem und Nothwendigem wirklich angeschaut wird.

Ohne Zweifel ragt der Verfasser neben den Andern, die den

gleichen Standpunkt behaupten und ähnlich, wie er, von einer Physik der Sitten sprechen, durch Schärfe und Tiefe der Auffassung weit hervor. Um so bedeutungsvoller und wichtiger erschien es uns an einem so tüchtigen Beispiele darauf hinzuweisen, wie die Enden der scheinbar schroffsten Gegensätze in einander überzulaufen beginnen, und wie man daher wohl thut, statt der in der Philosophie immer obsoleter werdenden Sektennamen zu achten, bei jedem Forscher genau hinzusehen, was er lehre, gleichviel von welchem Standpunkte, und wie weit man sich darüber mit ihm verständigen könne!

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst und ihre nächste Aufgabe.

Von

Dr. W. Danzel in Hamburg *).

(Erster Artikel).

Es mag seine Richtigkeit haben, daß die philosophische Wissenschaft nach ihrem bisherigen Bestande sich in irgend einem Systeme

*) Verfasser der Schrift „über Goethes Spinozismus", Hamburg 1843, und mehrerer kritischen Aufsätze über Philosophie der Kunst. — Bei der oben mitgetheilten Abhandlung, welche als „erster Artikel" sich ankündigt, bemerkt die Redaktion, daß diese als Einleitung in eine Reihe von folgenden Artikeln dienen soll, in welchen der Verf. allmählig eine vollständige Kritik der ästhetischen Standpunkte von Kant bis zur Gegenwart zu geben beabsichtigt. Aus einem Privatschreiben desselben entnehmen wir darüber mit seiner Erlaubniß Folgendes, was als einleitende Uebersicht dienen möge:

„Kant und Schiller fassen die Sache von der praktischen Seite her an; bei dem letztern treibt sich diese in sich selbst zur theoretischen Philosophie fort. Dieser letztern wird im Interesse der Wissenschaft überhaupt die Kunstphilosophie von Fichte, Schelling und Hegel beigerechnet: es wird nur auf den Inhalt der Kunst gesehen, welcher das Absolute sein soll. Die nähere Bestimmung, welche Hegel von diesem letztern giebt, führt ihn dazu, die von Kant im Gegensatz gegen Leibnitz aufgestellte Unterscheidung von Anschauung und Denken wieder aufzugeben, und also für dieses Gebiet zum Wolffianismus zurückzukehren. Solger versucht diesen Cirkel zu durchbrechen; es gelingt ihm aber nicht, weil er die höchste Spitze der theo-

der Gegenwart total gegipfelt, und das Wahre, das die früheren enthalten, in dasselbe absorbirt habe. Aber der, welcher sie nach irgend einer Seite hin weiter zu führen hofft, würde seinem Bestreben eine schlechte Empfehlung bereiten, wenn er darauf allzuviel Werth legen wollte. Die Unbefriedigung mit den Resultaten bisheriger Wissenschaft wird in den wenigsten Fällen daraus hervorgegangen sein, daß man den immanenten Widerspruch derselben entdeckt hätte. Man findet diesen erst hinterher, wenn der Fortschritt, welcher ihn auflöst, historisch vorliegt; die Auflösung selbst entspringt aus frischer Versenkung in die Erfahrung, welcher die vorliegende Theorie an irgend einem Punkte nicht Genüge thut; es würde alles unbefangene Studium untergraben, wollte man etwas Neues durch starres Hinsehen auf die letzten Resultate hervorzulocken suchen. Die Frage der gegenwärtigen Philosophie ist nicht, was nun an die Reihe komme, sondern dieselbe, welche von jeher allen Philosophen vorgelegen, was wahr sei? Das Andere hieße eine Philosophie der Geschichte der Philosophie vor der

retischen Ansicht noch nicht vor sich hat, und daher die Wahrheit noch nicht als Moment der Schönheit zu fassen weiß. Dies leistet Weiße; er faßt daher auch die Anschauung selbst um so reiner und betrachtet die Kunst in einem höhern praktischen Sinne als reine That. — Sie werden mir vielleicht zugeben, daß es bei dieser Anordnung darauf ankam, gleich im ersten Artikel sowohl in Bezug auf Solger und Weiße den Gegensatz von Denken und Anschauung, als auch in Bezug auf den zweiten Artikel die strenge Bedeutung des Praktischen in's Licht zu stellen, was, da in diesen Punkten Kants Verdienste gerade sehr groß sind, glücklicher Weise auf eine ganz objektive Art, und ohne daß ich meine eigenen Ansichten vorzudrängen brauchte, geschehen konnte. Es ist aber der Einheitspunkt, welcher bei Kant der reinen Fassung des Praktischen und der Anschauung zu Grunde liegt, eben der Sinn für die Wirklichkeit, dem in diesem Gebiete erst Weiße wieder sein Recht hat wiederfahren lassen; — und über eben diesen hätte ich am Schlusse, mit Rücksicht auf gewisse neuere Erscheinungen, noch Einiges zu bemerken." —

Geschichte selbst machen wollen. Gehört doch das Gesetz, welches man dabei voraussetzen möchte, selbst einer bestimmten Philosophie an, und zwar derjenigen, über die jetzt gerade am entschiedensten hinausgegangen werden soll. Ist dasselbe nun durch diejenigen, welche es gegen seine Erfinderin kehren, bekanntlich sogleich wesentlich modificirt worden, so wird es dem, welcher sich jetzt an's Philosophiren begiebt, erlaubt sein müssen, da er doch nicht vorher wissen kann, wie es sich etwa bei ihm gestalten werde, es vorerst gänzlich bei Seite zu lassen.

Jedenfalls könnte von dem völlig geradlinigen Fortschritt, den jene Ansicht voraussetzt, nur in Betreff der allgemeinsten Principien die Rede sein. Es hieße nicht nur allzusehr von der menschlichen Unvollkommenheit absehen, wenn man annähme, daß die Grundgedanken der verschiedenen Systeme in allen Theilen derselben gleichmäßig consequent durchgeführt wären, sondern es ist gerade durch solche Durchführung, wo sie etwa versucht worden, dem Einzelnen oftmals Gewalt angethan. Die einzelnen philosophischen Wissenschaften haben bis jetzt wenig unabhängige Behandlung erfahren; sie sind entweder ausgesogen worden, um ein neues Princip zu gewinnen, oder mißbraucht, um es zu expliciren; wenn man von der Naturphilosophie oder der logischen Philosophie hört, weiß man sogleich, woran man zu denken hat. Die Philosophie ist in der That so unbefangen verfahren, wie wir eben fordern zu dürfen glaubten; ein jedes System hat einen andern Anfangspunkt genommen und ein anderes Augenmerk gehabt. Es ist bekannt, daß mehr als Eins seine Bedeutung dem Umstande verdankt, daß es einen bis dahin unbeachteten Theil an's Licht gezogen. Hieraus geht eine große Ungleichmäßigkeit in der Berücksichtigung dieser einzelnen Theile hervor. Man muß sich für den Einen hierhin, für den andern dorthin wenden, es liegt in Behandlung derselben eine gewisse Wechselfolge vor:

Multa renascentur, quae jam cecidere cadentque,
Quae nunc sunt in honore. —

In der That eine weise Einrichtung der Natur, würde ein Teleologe sagen — denn sie ist geeignet, uns Muth einzuflößen,

auf dem Wege, den uns Natur und Schicksal einmal vorgezeichnet haben, fortzuwandeln, in dem Vertrauen, daß es auch für das Allgemeine wohl zu etwas gut sein werde — und setzt uns zugleich in Besitz einer guten Waffe gegen diejenigen, welche etwa auch in der Wissenschaft zu der Frage geneigt wären, was kann Gutes aus Bethlehem kommen?

Der Verf. der Aufsätze, deren Reihe hiemit eröffnet wird, hat sich zunächst der Aesthetik gewidmet, ob es ihm etwa gelänge, nach Trendelenburg's Worte, durch sorgfältige Ergründung eines Einzelnen den Begabteren, welche zum Fortbau am Allgemeinen berufen sind, eine gewichtige Thatsache mehr an die Hand zu geben. Es ist bekannt, und wird, wie ich hoffe, durch meine Versuche noch heller, als bisher geschehen, ins Licht treten, wie sehr das Obengesagte gerade von der ästhetischen Wissenschaft gilt. Dem wiedererweckten Interesse am wahren Schönen verdankt die neuere Philosophie einige ihrer glücklichsten Blicke, so wie umgekehrt manche Erkenntnisse über dasselbe zu ihren schönsten Früchten gehören. Vielleicht ist diese enge Verbindung die Ursache, daß wir in diesem Fache am wenigsten von einer herrschenden Philosophie der Gegenwart reden können. Während der größte Theil derjenigen, welche am Schönen nur ein allgemein geistiges Interesse nehmen, noch auf der Stufe steht, die Solger in seinem Anselm personificirt, theilen die Wenigen, welche in irgend einer Weise einen Beruf aus der Sache machen, sich in alle Standpunkte der modernen Philosophie. Dabei werden die wichtigsten Bücher, die in neuerer Zeit diese Wissenschaft behandelt haben, oftmals nach oberflächlicher Kenntnißnahme bei Seite geschoben.

Zieht man dieß Alles in Betracht, so wird man es mir nicht verargen, daß ich in der Uebersicht des bisher Geleisteten, mit welcher ich auf diesem schlüpfrigen Pfade Fuß zu fassen suche, zu dem ganz empirischen Begriffe zurückkehre, welcher eben Allem eine Gegenwart zugesteht, was von gegenwärtig lebenden Individuen, wenn auch nicht in systematischer Weise, bekannt wird. Dieses Verfahren erscheint im vorliegenden Falle um so geeigneter, da von Kant her, welcher wenigstens für das protestantische

Deutschland der älteste Philosoph sein möchte, dessen Lehren noch einige Anhänger zählen, auch gerade die Existenz der Kunstphilosophie als einer selbstständigen Wissenschaft datirt.

Chalybäus macht die Bemerkung, daß Kant, bei allem weit verbreiteten Einfluß, doch kaum Einen getreuen Nachfolger gehabt habe, der genau seine Spur gehalten, und das System nach dem ursprünglichen Plane vervollständigt hätte. Dieses Verhältniß, welches die Darsteller der Geschichte der Philosophie in mancherlei Schwierigkeiten verwickelt hat — man hört ja bisweilen sogar Fichte'n ein eigenes System absprechen — möchte bis jetzt bei der Kunstphilosophie noch am Wenigsten ins Reine gebracht sein. Der Umstand, daß sich hier nur ein einziger Nachfolger von Bedeutung findet, schien von der Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen ihm und dem Meister zu dispensiren. Eine concretere und auf den Ausdruck der totalen Thatsache gerichtete Lehre darf sich nicht nur in diesem Fache mehr als in jedem andern eine Bevorzugung vor der abstracten und in der Analyse beharrenden versprechen, sondern wird der letztern auch leicht untergelegt werden. Während Kant's Schönheitslehre kaum von den Philosophen von Fach noch berücksichtigt wird, beherrscht die Schiller'sche einen großen, und vielleicht den unbefangensten Theil der Gebildeten; eine berühmte Geschichte der deutschen Poesie bezieht aus derselben ihren Bedarf an allgemeinen Begriffen. Freilich ist das Verhältniß zwischen Schiller und Kant nicht so leicht anzugeben, wie etwa das zwischen diesem und Fichte. Kant hat sein Werk bald für eine Vorbereitung zu einem noch auszuarbeitenden System, bald selbst für ein solches erklärt. Läßt sich nun einerseits nicht absehen, worin das versprochene System hätte bestehen sollen, da ja die Kritiken alle Erkenntniß auf die Erfahrung eingeschränkt hatten, so fehlte andererseits diesen letzteren, um für ein solches gelten zu können, der Einheitspunkt. Diesen gefunden, und dadurch den transscendentalen Standpunkt zu einem System erweitert zu haben, ist Fichte's Verdienst. So verhält es sich mit Schiller

auf keine Weise. Dieser geht, weil er, wie Kant, in dem Vorwalten des Praktischen einen **subjectiven** Mittelpunkt hat, so wenig, wie ursprünglich dieser, auf die objective Einheit eines Systems aus; er übt nur eine Art von transscendentaler Kritik; er sucht die Thatsache des Schönen festzustellen; dabei erklärt er sich, wie auch Fichte gethan, im Allgemeinen für einen Kantianer, ja er giebt manche seiner Erörterungen, für bloße Ausführungen Kant'scher Ideen. So kommt es, daß man ihn etwa nur für einen besonders sachkundigen Erläuterer gehalten, oder, wenn man sich die wesentlichen Abweichungen nicht verbergen konnte, diese nur ins Sittliche gelegt hat. Ist auf diese Weise die Bedeutung Schiller's mißkannt worden, so hat solche Abstumpfung des Gegensatzes auch manches Mißverständniß Kant's herbeigeführt. Es ist wahr, daß jener nur entwickelt, wozu sich die Lehren des letztern in sich selbst forttreiben, aber dieß läßt sich nur durch die strengste Sonderung beider demonstriren.

Man pflegt überhaupt Kant zu sehr in Beziehung auf das zu betrachten, was seine Lehre **noch nicht** ist: — nämlich durchgeführter Idealismus. Diesem ist es aufgegangen, daß der Nerv eines jeden synthetischen Urtheils a priori oder die Quelle seiner Gewißheit das Ich = Ich sei, und so kann man freilich sagen, daß Kant, dessen einziges Augenmerk jene Urtheile waren, von diesem Aperçu eine Ahnung gehabt habe. Aber man wird wenigstens zugeben müssen, daß sein Standpunkt eben darin bestanden habe, dieß **nur** zu ahnen. Wenn er fragte, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, so liegt darin, daß sie ihm zunächst unbegreiflich waren. Wäre er vom Ich = Ich ausgegangen, so würde er sich vielmehr darüber haben verwundern müssen, wie es überall andere als apriorische Urtheile geben könne. Wirklich hat Hegel, dessen Beruf es freilich war, die Durchführung des Idealismus zu vollenden, mit einer Unmittelbarkeit, welche dem Caeterum censeo des alten Tennemann wenig nachgiebt, die Zumuthung an ihn gestellt (Bd. XVII. S. 15), daß er vielmehr nach der **Nothwendigkeit** derselben hätte fragen sollen. — Kant war von Haus aus Empiriker. Er hatte sich durch physikalische und astrono-

mische Schriften bekannt gemacht, und ward als Naturkundiger und besonders wegen seiner Vorlesungen über physische Geographie für eine Zierde seiner Vaterstadt angesehen, ehe man seine spekulative Größe ahnen konnte. Auch in späteren Jahren legte er diese Studien nie ganz bei Seite.

Freilich war diese Empirie von Anfang an nicht ohne ein zum Grunde liegendes allgemeines geistiges Interesse gewesen. Die Vorlesungen über physische Geographie wurden eingestandenermaßen von ihm gehalten, um seinen Mitbürgern die Zeitungen, die er für die Organe eines höhern Selbstbewußtseins der Menschheit ansah, verständlich zu machen. Schubert weist nach, wie sich seine Studien, die von der Astronomie ausgingen, immer mehr auf die Erde und ihre Bewohner concentrirten. Die pragmatische Anthropologie, welche, wie die Vorrede sagt, neben jener Wissenschaft zur Beförderung der Weltkenntniß dienen sollte, wurde der Mittelpunkt derselben. Sie wurde noch von ihm selbst zum Druck bearbeitet, während er auf Herausgabe jener, zu der er 1789, als ihn die politischen Angelegenheiten — selbst ein mehr anthropologischer Gegenstand — in Anspruch zu nehmen anfingen, zu sammeln aufgehört hatte, seines Alters wegen Verzicht thun zu müssen glaubte. Die physische Geographie war ihm die Grundlage aller äußeren Erfahrung, die Anthropologie repräsentirte die innere. So bezog sich bei ihm Alles auf einen geistigen Mittelpunkt.

Unter den Bildungsmitteln, welche ihm seine Vaterstadt vermöge ihrer geographischen und merkantilischen Verhältnisse, deren Wichtigkeit für die Nahrung seines frischen geistigen Lebens er selbst anerkannt hat, vorzugsweise darzubieten geeignet war, befand sich die Sprache und Literatur der Engländer. Kant mußte sich zu den zahlreichen Schriftstellern, welche in diesem Lande, das er für das gebildetste in Europa erklärte, gerade damals recht eigentlich orientirend und ausbildend auf das Publikum einzuwirken suchten, als zu Geistesverwandten hingezogen fühlen. Eine Stelle in der Anthropologie gegen S. Johnson zeigt, wie tief er sich selbst bei ihren persönlichen Verhältnissen betheiligt hat, und sein Wohlgefallen am Spectator, gleichsam der Normalerscheinung jenes

Kreises, erhellt aus einigen Aufsätzen im Geschmack desselben, unter denen einer über die Krankheiten des Kopfes an Freiheit und Reinheit des Stiles neben Lessing stehen könnte.

Es war dieser Geist der Empirie, für den seit den Zeiten der beiden Baco England eine Freistätte gewesen war, welcher die Locke und Hume auf ihre Untersuchungen über den intellectuellen Menschen geführt hatte. Man faßt diese unrichtig auf, wenn man ihnen die Stellung außerhalb des Lebens giebt, welche die Philosophie, als reine Wissenschaft betrachtet, immer einnehmen muß. Sie sind jenen pragmatisch-anthropologischen Bestrebungen zu subsumiren; der Sinn, welcher nicht bloß das Einzelne zu erfahren, sondern auch die Erfahrung zu empfehlen und zu predigen wußte, konnte endlich darauf führen, die Bedingungen und Elemente der Erfahrung überhaupt zum Gegenstande der Forschung zu machen.

Wenn Kant auf diesem Punkt die Engländer überschritt, so war es nur, weil er von jenem Geiste der Empirie tiefer erfüllt war als sie selbst. Hume hatte die nothwendigen Urtheile der Geometrie für analytische, und den Begriff des Causalverhältnisses für eine Täuschung erklärt. Hierin mußte Kant als gründlicher Mathematiker und durchgebildeter Physiker eine theoretisirende Verfälschung der Thatsache sehen; er hatte es zu wohl in sich selbst erfahren, daß es wirklich synthetische Urtheile a priori gebe. Die Empfänglichkeit der Engländer für psychologische Thatsächlichkeit, und ihre Begabung, sie in der Beschreibung zu fixiren, hatte in ihm den höhern Sinn für eine rein geistige Wirklichkeit geweckt.

Nichts ist unrichtiger, als Kant's Lehre in irgend einer Beziehung als Skepticismus zu betrachten. Wenn er lehrt, daß wir das Ansich nicht erkennen können, daß wir nur Erscheinung vor uns haben, so liegt darin nicht eine schmerzliche Entsagung, sondern im Gegentheil eine lebensfrische Ergreifung unserer heimischen Welt. Ebenso wenig hat es bei ihm etwas Gehässiges, Gott, Unsterblichkeit u. s. w. für bloße Ideen zu erklären. Sie sind eben nicht, wofür man sie hält; sie können nicht für das prius unserer Erscheinungssphäre gelten, sondern sie sind nur ein Aus-

fluß derselben, aber ein nothwendiger, und jener Irrthum über sie ist selbst nothwendig. Er konnte dieß ohne Bitterkeit sagen, weil es ihm aufgegangen war, daß das Sein in dieser Erscheinungssphäre, und das Durchleben derselben *wirklich etwas* sei, oder daß dieselbe etwas an und für sich Genügendes, etwas Nothwendiges in sich habe. Dieß sind eben die synthetischen Urtheile a priori.

Die Frage, wie diese möglich seien, ging von der Erfahrung aus, welcher dieselben, wenn man in ihr steht, und also nur das Einzelne successiv erfährt, zu widersprechen scheinen. Darum leugnete Hume diese Möglichkeit. Kant aber faßte die Sache in einem höhern Sinne, ging von der Wirklichkeit aus, und zeigte, daß umgekehrt nur dadurch, daß sich in jenen Urtheilen inwohnende Formen unserer Erkenntnißkräfte offenbaren, die Erfahrung als totale Sphäre möglich sei.

Dadurch wird zugleich die Methode, die er in seinen Kritiken befolgt, vollkommen erklärt. Es ist ganz die der empirischen Naturwissenschaft. Er legt in der Analytik die Thatsache dar, daß ein Urtheil a priori vorhanden sei; dann zeigt er in der Deduction, wie dasselbe nur aus der Annahme der inwohnenden Formen der Erkenntnißkräfte erklärt werden könne; endlich löst die Dialektik die Schwierigkeiten auf, welche daraus entstehen, daß wir dieß auf natürlichem Standpunkte zu verkennen pflegen. Voran geht eine Einleitung, welche mit dem ungemein concreten Geistesringen, welches auch der Grund der unendlichen Wiederholungen innerhalb der Untersuchung selbst ist, die freilich, genau besehen, jede an ihrem Orte eine ganz eigenthümliche Wendung zeigen, eigentlich nur den Standpunkt angeben will, aber weil das Ganze im Grunde nichts als Darstellung eines solchen ist, dieses gemeiniglich schon im Voraus ausspricht. Es wird also überhaupt von der Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins zu der transscendentalen, unter deren Annahme jene allein erklärlich sei, übergegangen — bei der *Thatsache* aber bleibt es durchaus.

Wir verdanken diesem Verfahren die reine Sonderung der verschiedenen Gebiete, die bei Kant eben darum nicht nach Ver-

enst gewürdigt zu werden pflegt, weil er die frühere Verwirrung bis auf die Erinnerung derselben aus dem Bewußtsein der Menschen ausgelöscht hat. Man lese die Englischen Sensualisten: man wird — was in Bezug auf die reine Erkenntnißlehre schon Hegel bemerkt hat, im Einzelnen eine merkwürdige Uebereinstimmung mit Kant finden — desto bewundernswürdiger ist die Gründlichkeit, mit welcher er dieß complicirte Gewebe auseinandergestelt hat. Wie sehr diese Sonderung bei ihm, gleichwie bei Lessing, bewußte Maxime war, zeigt die Anmerkung am Ende der Analytik der Kritik der praktischen Vernunft.

Es werde sich, sagt er an demselben Orte, bei solchem Verfahren die Einheit nur desto reiner herausstellen. Der Umstand, daß diese bei ihm im Praktischen liegt, macht Schwierigkeiten, wenn man, wie wir heutigen Tages zu thun pflegen, von der Forderung objectiver und sich selbst genügender Wissenschaft ausgeht. Es ist aber oben gezeigt worden, wie seine philosophischen Studien nur eine Zuspitzung der anthropologischen gewesen; diese fanden diesen Mittelpunkt gerade dadurch aus, daß sie von vorn herein nicht physiologisch, sondern pragmatisch gemeint waren, und da andererseits ihre empirische Methode bei seinem Philosophiren beibehalten wurde, so kann man dieses letztere selbst als eine pragmatische Anthropologie in höherer Potenz bezeichnen.

Kant's Tendenz, den Menschen als in die Wirklichkeit hineingestellt zu begreifen, ward in der sittlichen Sphäre besonders von Wieland getheilt. Aber es blieb Kant aufbehalten, in geradem Gegensatze zu diesem, als dem prononcirtesten Eudämonisten, die Einsicht auszusprechen, daß dieß nur dann nicht zu moralischer Schlaffheit führe, wenn man ihn an ihre Gränze stelle. Indem der Mensch von dem Gebiet der Erscheinung als solcher den Mittelpunkt bildet, reicht er zugleich über dasselbe hinaus. Er gehört nicht sowohl der Welt an, als sie ihm, er selbst aber einem höhern Zusammenhange — eine Lehre, durch welche Kant zu der tiefern Auslegung der religiösen Thatsachen, welche neuerlich die Philosophie beschäftigt, um so mehr den Grund gelegt hat, je entschiedener er damit der damaligen widersprach. Sein Verdienst um

die sittliche Weckung und Kräftigung seiner spätern Zeitgenossen ist unermeßlich.

Allein in dem Versuch, der rein herausgestellten sittlichen Sphäre einen theoretischen Ausdruck zu geben, sollte seine empirische Verfahrungsweise ihre Gränze finden.

Indem Kant den Menschen in die Mitte der Welt stellte, und diese nur als für ihn existirend ansah, mußte ihm das prius von Allem die Thätigkeit desselben sein. Hieraus erklärt es sich, daß die Kategorieen aus den verschiedenen Arten des Urtheilens abgeleitet werden. Dieß haben diejenigen nicht gefaßt, welche dadurch, daß sie Alles auf „Thatsachen des Bewußtseins" zurückführen wollten, die Kant'sche Lehre zu verbessern glaubten. Da jedoch die verschiedenen Arten des Urtheilens sich als eben soviele der Urtheile darstellen, oder in ihnen das Thun in nichts anderem zu bestehen scheint, als bewußter Weise diese oder jene Beziehungen zwischen den Gegenständen zu setzen, so ist es erklärlich, daß Kant der ein handelndes Ich nicht gelten lassen konnte, das Thun weiter nicht berücksichtigt, und sich nur an den durch dasselbe gesetzten Inhalt des Bewußtseins, welches eben die Kategorieen sind, hält.

So durfte er nun beim sittlichen Handeln nicht verfahren. Da alle Begriffe, welche ein Sein ausdrücken, nur durch unsere Erkenntnißkräfte gesetzt werden sollen, so hätte er den Mittelpunkt, von welchem diese ausgehen, für einen reinen Act erklären, und die Sittlichkeit, wie später von Fichte geschehen ist, als nichts anderes, denn reine Activität bestimmen müssen.

Aber davon weit entfernt, versucht er nicht einmal, was ihn freilich sogleich weiter geführt hätte, den Inhalt, welchen er dem Handeln zu Grunde legt, auf ähnliche Weise, wie die Kategorieen abzuleiten. Er faßt das moralische Grundgesetz nur als ein Factum der reinen Vernunft (S. 54 der Kr. d. p. V. 1te Ausg.). Ueber dieses ist selbst der heilige Wille nicht hinaus (58); das Thun ist nur insofern Quelle des moralischen Gesetzes, als wir uns durch dasselbe des letztern bewußt werden (S. 5. S. 52).

So haben wir also auch hier nichts als eine Erkenntniß-

kraft — die wir aber hier aus einem niedrigeren Standpunkte, als in der theoretischen Philosophie, zu betrachten verurtheilt sind — während wir uns in dieser über die Erkenntnißkräfte stellen dürfen, um sie als spontane Acte zu betrachten, müssen wir uns im Praktischen begnügen, in ihnen zu stehen.

Es ist daher im prägnantesten Sinne des Wortes zu nehmen, wenn Kant das moralische Gesetz als das einer höhern Natur bezeichnet. Die Freiheit wird von ihm nur als das Negative bestimmt, sich aus der gemeinen in die letztere versetzen zu können. Diese Auffassung widerspricht dem Interesse der Sittlichkeit, welchem sie doch einzig dienen soll, vollkommen. Eine jede Natur, sie sei welche sie wolle, ist für den Willen eine fremde. Es beruht nur auf der Stimme des Gewissens, und läßt sich auf keine Weise theoretisch demonstriren, daß wir der sogenannten höheren den Vorzug geben müssen. Daß beide auf gleicher Stufe stehen, wird durch die Lehre vom radicalen Bösen geradezu eingestanden. Sein Grund, dieselbe anzunehmen, sagt Schiller in einem Briefe an Goethe, beruhe darauf, daß der Mensch einen positiven Antrieb zum Guten habe; er brauche also, weil das Positive nicht durch das bloß Negative aufgehoben werden könne, auch einen positiven Grund zum Bösen. „Hier sind aber, fährt Schiller fort, zwei unendlich heterogene Dinge, der Trieb zum Guten und der zum sinnlichen Wohl, als gleiche Potenzen und Qualitäten behandelt, weil die freie Persönlichkeit ganz gleichgültig zwischen beide Triebe gestellt wird“.

So beschränkt sich also Kant's Verdienst um die praktische Philosophie darauf, sie davon emancipirt zu haben, bloß angewandte Philosophie — in dem Sinn, wie man von angewandter Mathematik spricht — zu sein; er giebt ihr zwar ein eigenes Princip, aber dieß ist von dem der theoretischen nicht generisch verschieden.

Es war nothwendig, dieß so weitläufig auszuführen, damit es gehörig ins Licht treten könnte, in wiefern die Kritik der Urtheilskraft den bisher betrachteten Sphären etwas vollkommen Neues an die Seite stellt.

Wenn nämlich der Mensch auf die angegebene Weise zwischen die beiden Naturen hineingestellt ist, so wird seine Aufgabe darin bestehen, sich nach allen Seiten hin zu orientiren, d. h. im Allgemeinen, wie im Besonderen, richtig zu subsumiren. Dazu dient ihm die bestimmende Urtheilskraft, über welche weiter nichts zu sagen ist, weil sie nur mit dem operirt, was ihr auf die oben beschriebene Weise gegeben ist. Ihr stellt aber Kant noch eine andere zur Seite, die sich zunächst im ästhetischen Urtheile äußere, die reflectirende — und diese beiden sollen sich dadurch unterscheiden, daß wenn jene vom Allgemeinen auf das Besondere gehe, diese vielmehr zum Besondern das Allgemeine suche. (K. d. U. S. XXVI. 2te Aufl.).

Dieß ist nun sogleich verwirrend. Es kann scheinen, als handelte es sich von den logischen Verfahrungsweisen der Deduction und Induction. Allein es ist mit diesem Uebergehen bloß ein transscendentaler Act gemeint. Für die bestimmende Urtheilskraft ist das Allgemeine nur darum das Erste, weil es ein bereits fertiges, in den Gesetzen der beiden Naturen gegebenes ist. Dieses kann nun als solches niemals gesucht werden; ich kann wohl bemerken, daß ich falsch subsumirt habe, aber das Subsumiren überhaupt, die Voraussetzung, daß ein Gegenstand der Natur angehöre und ihren Gesetzen gemäß sein müsse, ist damit nur um so gewisser gegeben. Aber daneben giebt es noch eine andere Weise des Urtheilens, welche gar nicht ein richtiges Urtheil sucht, sondern nur eine Sehnsucht ist, überhaupt zu urtheilen, oder welche nicht auf irgend ein bestimmtes Allgemeines, sondern auf das Allgemeine gerichtet ist, und bei der, weil sie keine Artbegriffe hat, von denen selbst wieder etwas Allgemeineres ausgesagt werden könnte, sondern nur das vollkommen Einzelne der Empirie und das ganz Allgemeine, nur Einzelurtheile vorkommen. Diese geht aus der reflectirenden Urtheilskraft hervor, welche man, insofern alles Urtheilen eine Beziehung zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen bedeutet, wegen dieser Verhältnisse wohl die Urtheilskraft κατ᾽ ἐξοχήν nennen kann.

Um dieß richtig zu verstehen, muß man hier sogleich bemerken,

daß es eine Ungenauigkeit ist, wenn Kant von ästhetischen Urtheilen in der Mehrzahl spricht; er meint damit nur die Vervielfältigung der Fälle des einzigen möglichen Urtheils der Art, welches so lautet: dieß ist schön. Wenn er aber diesem bestimmten Urtheil einen so hervorstechenden Rang angewiesen, so hat er damit die Anregung andeuten wollen, welche alles Schöne auf uns ausübt; man kann es täglich in Gemäldegallerieen beobachten, wie seine Gegenwart die Menschen veranlaßt, es in unaufhörlich lautwerdender Anerkennung oder Verwerfung beständig auf sich selbst zu beziehen.

Nämlich da alles Allgemeine, welches in der Natur vorkommen mag, wie sich aus dem Obigen ergiebt, immer nur ein bestimmtes sein kann, so werden wir jenes Allgemeinste in uns selbst zu suchen haben: das Gefühl der Lust oder Unlust.

Hier ist nun Kant der Gründer einer abgesonderten Kunstphilosophie dadurch geworden, daß er die Natur der Lust am Schönen, die bis auf ihn nur quantitativ, als eine feinere, von der sinnlichen unterschieden wurde, genau bestimmt hat. Er nennt sie uneigennützig, ohne Begriffe allgemeingültig. Beide Eigenschaften stehen mit der Bestimmung eines Urtheils κατ᾽ ἐξοχὴν in genauer Verbindung. Wenn das Einzelste als solches auf das Allgemeinste bezogen werden soll, so muß es mit größter Strenge festgehalten werden, damit nicht etwa bloß bei Gelegenheit seiner das letztere gesetzt werde. Dieß geschieht sowohl beim Angenehmen, als bei dem, was vom sittlichen Gefühl gebilligt wird. Kant aber behauptet, daß die Schönheit nur dem Gegenstande als solchem, und ohne daß wir ihm durch irgend eine Art von Genuß seine Gegenständlichkeit abstreifen, beigelegt werde. Und nur eine Lust, welche ein reiner Gegenstand einflößt, kann über die Subjectivität erhoben sein, und auf Allgemeingültigkeit, die von keinem Begriffe abhängt, Anspruch machen.

Somit hatte also Kant eine dritte Sphäre aufgefunden, welche sich von den beiden ersten dadurch total unterscheidet, daß sie durchaus keine Erkenntniß begründet, ja, daß von ihren Gegenständen nicht einmal eine objective Wissenschaft möglich ist, aus

dem einfachen Grunde, daß alle Erkenntniß in letzter Instanz auf bestimmten Allgemeinheiten beruht, die erst durch das Wissen selbst auf den Hintergrund der Dinge an sich aufgetragen werden, hier aber nur von einem unbestimmten Allgemeinsten die Rede ist.

Es mußte ihm nun die Frage entstehen, wie diese Sphäre möglich sei?

Er war so glücklich, die Erklärung aus dem Mittelpunkte seiner Speculation hernehmen zu können. Es ist einer der größten Triumphe seines sondernden Scharfsinns, daß er die Anschauung, welche in der Leibnitz-Wolff'schen Schule nur für ein getrübtes Denken galt, als eine eigene totale Sphäre erfaßt hat. Eine Anmerkung zu §. 7 der Anthropologie spricht sich über diesen Punkt, indem er mit Lessings Laokoon auf eine bewunderungswürdige Weise zusammentrifft, auf das Bestimmteste aus. Diese Erwerbung seines philosophirenden Geistes erkennt er nun in Betreff des Schönen im natürlichen Bewußtsein wieder. Ein Gegenstand existirt nur dadurch, daß er von uns durch die Formen der Anschauung constituirt wird: und da nennen wir ihn nun schön, wenn wir ihn ergreifen, *insofern* er der Einbildungskraft angehört. Es sind also nicht sowohl die Gegenstände, mit denen wir es im Schönen zu thun haben, als das, was sich durch sie hindurch continuirt, gleichsam die Gegenständlichkeit überhaupt, oder die Einbildungskraft *in ihrem freien Spiele*, wobei dieser letztere Ausdruck in dem Sinne zu nehmen ist, wie man vom Spiel der Muskeln spricht. Hieraus ergiebt sich das Apriorische des Lustgefühls beim Schönen von selbst: dasselbe hängt nicht von dem Eindruck eines Außendinges ab, auf dessen Eintreten wir erst warten müßten, sondern von der Wahrnehmung einer Kraft, ohne die wir selbst nicht wären.

Allein hier tritt noch eine nähere Bestimmung ein, welche sorgfältig in Betracht gezogen zu werden verdient, weil von ihr das Urtheil über die Kantische Schönheitslehre wesentlich abhängt.

Giebt man nämlich Kanten die Verschiedenheit der Gemüthskräfte, auf die er Alles zurückführt, einmal zu, so läßt sich der Fall denken, daß dieselben in Widerstreit gerathen könnten, ja

man muß behaupten, daß für ihre Uebereinstimmung bei Kant weiter keine Gewähr vorhanden ist, als daß wir aus Erfahrung wissen, daß Alles in der Welt noch so ziemlich leidlich geht. Wie sich's nun damit verhält, insofern wir unter ihrer Herrschaft stehen, und nach ihrer Vorschrift Gegenstände vor uns sehen, oder von ihnen praktische Gesetze empfangen, gehört nicht hieher, insofern wir aber, wie oben gezeigt, wenigstens der Einbildungskraft in ihrem freien Spiele zusehen, müßte eine solche Disharmonie in uns ein Gefühl der Unlust zu Wege bringen. Es ist also zur Schönheit erforderlich, daß dieselbe in ihrem Wirken den andern Gemüthskräften nicht widerspreche.

Zunächst kommt dabei der Verstand in Betracht, denn er ist es, der besonders mit den äußern Gegenständen und ihren Verhältnissen zu einander zu thun hat. Zu ihm muß also die Einbildungskraft übereinstimmen, nicht mit bestimmten Begriffen, denn alsdann wäre kein Spiel mehr vorhanden, das Angeschaute würde diesen einfach subsumirt, sondern im Allgemeinen etwa so, daß doch eine gewisse Einheit in jenem Spiele sei; es kommt hier ja eben nur auf nähere Explication eines Gefühles an. Der Verstand vertritt hier gleichsam die Stelle eines Zügels, mit welchem der Reiter nicht die einzelnen Bewegungen des Rosses bestimmt, sondern es nur auf dem richtigen Wege erhält. Wo dieses Verhältniß stattfindet, ist Schönheit vorhanden.

Aber auch mit der Vernunft muß die Einbildungskraft in Harmonie stehen. Hier gestaltet sich jedoch die Sache anders. Denn da diese die Gegenstände nicht constituiren hilft, so kommt hier die Einbildungskraft nicht rein als solche in Betracht, sondern wie sie schon in einer Beziehung zu unserer Freiheit steht. Es ist daher in diesem Falle kein ästhetisches Verhältniß in strengem Sinne vorhanden (K. d. U. S. 43.). Bloße Uebereinstimmung kann hier nicht stattfinden, denn die Freiheit steht zu den Gegenständen als solchen an und für sich im Gegensatz. Die Forderung ist also, daß dieser Contrast so modificirt sei, daß er die Freiheit nicht sowohl beschränke, als anrege. Dann entsteht auch hier ein

Wohlgefallen, dieses gewinnt eine Aehnlichkeit mit dem moralischen Gefühl, und man schreibt dem Gegenstande Erhabenheit zu.

An dem letztern Punkte hat man seit lange Anstoß genommen. Man hat bemerkt, daß auf diese Weise das Aesthetische hier gar nicht in den Gegenständen, sondern nur in unserer Stimmung liege. Kant ist so wenig gesonnen, dieß zu leugnen, daß er nicht nur diese Abtheilung, sondern die ganze ästhetische Sphäre nur für eine Vorbereitung zur Sittlichkeit gelten lassen will.

Denn auch für das Schöne läuft es auf dasselbe hinaus, wenn auch auf einem Umwege.

Kant spricht häufig von einer gewissen Proportion der Einbildungskraft und des Verstandes, welche die Schönheit ausmache. Da es aber, wie oben gezeigt ist, an bestimmten Gliedern fehlt, so kann damit nicht eine bestimmte Proportion gemeint sein, sondern nur die erwähnte Harmonie überhaupt. Gleichwohl kann eben diese nicht anders wirklich sein, als in bestimmten Fällen: der Zügel des Verstandes wird immer mit einem bestimmten Grade von Schlaffheit oder Energie angezogen sein müssen. So bleibt nichts anderes übrig, als daß das Schöne immer nur etwas Quantitatives sei, und folglich allein auf einer Idee der Schönheit, im Kantischen Sinne des Wortes, beruhe.

Diese Lehre, welche im Munde der Schule unglaublich crude klingt — das Präsenteste von Allem, die Schönheit, soll nur Idee sein! — ist nichts als der strenge Ausdruck der Ansicht, welche zu jener Zeit die allgemein herrschende war, daß die Schönheit immer auf ein Höchstes, ein Ideal, hinweise. Und eben diese Zeitidee wird noch nach einer andern Seite hin, nämlich insofern sie der Schönheit eine unbestimmte didaktische Tendenz lieh, von Kant auf eine scientifische Fassung zurückgeführt. Wenn die Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande nicht auf bestimmten Inhalt des letztern gehen soll, so bleibt nichts übrig, als daß sie die höchst zweckmäßige Stimmung beider Erkenntnißkräfte zu möglicher Anwendung sei. Daß wir diese in einem gewissen Grade in uns entstehen sehen, darauf beruht bei Kant in letzter Instanz das Wohlgefallen am Schönen, und die Forderung sowohl

als die Möglichkeit, dasselbe als etwas Allgemeingültiges, und den Sinn für dasselbe als einen Gemeinsinn (common sense) zu betrachten. Denn alle Menschen sind des Erkennens fähig — worin ja allein die Menschheit besteht — und diese wiederum ist nur durch den Hinblick auf eine höchste Erkenntniß möglich, es muß also jeder durch das, was diese verspricht, sich in seinem Eigensten gestärkt fühlen. Und wie Kant ein solches Höchstes — im dunkeln Gefühle, was ein ganz formelles sei, überall auf die Moralität zurückführt, so ist es also auch nach dieser Seite hin zuletzt nur diese, welcher die Schönheit dient.

Insofern zerflösse uns also die Schönheit in lauter Unbestimmtheit. Auf der andern Seite aber müssen doch beim einzelnen Schönen, gerade indem es an das Höchste erinnert, die Erkenntnißkräfte in irgend eine Thätigkeit gesetzt sein. Worin soll nun diese bestehen, wenn nicht darin, daß diese ihren bestimmten Inhalt setzen? So drängt sich das bestimmte Denken, welches vorher abgewiesen war, doch wieder ein; in der anhängenden Schönheit, welche von der Normalidee existirender Gegenstände beherrscht wird, und der alte Kunst angehört (S. 88), sinkt die freie Schönheit — jenes Gefühl der Belebung der Erkenntnißkräfte — zum bloß beiläufigen herab; die ästhetische Idee, d. h. die Anschauung, welche durch keinen Begriff erschöpft werden kann (S. 240), wird zum Attribut — oder einer Nebenvorstellung der Einbildungskraft beim Begriffe (S. 195), in welcher diese bei Gelegenheit des letztern in's Weite schweift.

So ist denn also nach allen Seiten hin das Gebiet des Schönen ein untergeordnetes, und gar nicht eine dem Theoretischen und Praktischen beigeordnete dritte Sphäre.

Wie war es aber möglich, daß Kant so von seiner ursprünglichen Intention abirrte?

Die Erklärung liegt schon im Vorigen. Das Eigenthümliche der dritten Sphäre bestand darin, daß, während in den andern beiden die Erkenntnißkräfte nur ihrem Inhalte nach in Betracht kamen, hier wenigstens die Einbildungskraft in ihrer Totalität, oder als Thätigkeit, ergriffen ward. Es hätte also auch der

Verstand — um nur die Schönheit in Betracht zu ziehen; das verwickeltere Verhältniß beim Erhabenen wird sich später auflösen — auf diese Weise reflectirt, und aus der Uebereinstimmung jener zu ihm, eine mit ihm gemacht werden sollen. Kant hätte, wie erwähnt, insofern er von Wolff herkam, die Anschauung, um sie zu sondern, als totale Sphäre fassen müssen, und dieß dann in die Aesthetik verlegt; beim Verstande ließ er es theoretisch und daher auch ästhetisch beim Alten.

Man ist nicht dazu gekommen, dieß richtig anzusehen, weil man, von neueren und freilich tieferen Ansichten ausgehend, in Kant eine Ahnung dieser letzteren finden wollte. In dieser Beziehung ist die Teleologie herbeigezogen, und die Aesthetik nur gewissermaßen als ein Ableger von derselben betrachtet worden, am ungescheutesten von Hegel, Aesthetik I. S. 78. 1ste Aufl. Abgesehen davon, daß das ganze Compliment in Kant's Sinne abgewiesen werden muß, denn hat je ein Philosoph gewußt, was er wollte, so ist er es gewesen, — erhellt die Unmöglichkeit, daß der Schwerpunkt der dritten Sphäre, welche doch Kant abgesondert haben wollte, in der Teleologie liegen könnte, daraus, daß diese nach seiner ausdrücklichen Erklärung gerade gar nichts Abgesondertes wäre, sondern allenfalls sowohl der theoretischen als der praktischen Sphäre angehängt werden könnte.

Gleichwohl dürfte hier der Ort sein, auf das Verhältniß der beiden Theile der Kritik der Urtheilskraft etwas näher einzugehen.

Schon die so eben angeführte Aeußerung zeigt, daß in der Teleologie der vielbesprochene Widerspruch zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie ins Enge gebracht sein muß. Nur hier wird eigentlich Ernst mit demselben gemacht, anderwärts wird immer nur die eine oder die andere Seite betrachtet. Das allgemeine Verhältniß derselben ist aber dieses: Kant war auf dem Wege seiner theoretischen Forschungen dazu gelangt, daß eine andere Vernunft in der Welt, als die derselben als Natur inwohnte, oder das System der apriorischen oder aposteriorischen Naturgesetze ausmachte, nicht möglich sei — ein Resultat, welches nur die ausgesprochene Tendenz der naturwissenschaftlichen Studien

jener Zeit war, besonders nachdem Newton ihnen einen mathematischen Mittelpunkt gegeben hatte. Er verschmähte es, mit diesem Resultate, wie die Engländer zu thun pflegen, um eine physikotheologische Clausel zu markten; er sah ein, daß wenn auch etwa Gott der Welt ihre mathematischen Grundgesetze eingepflanzt haben sollte, diese doch immer das prius wären, und nicht das Thun Gottes dabei. Auf der andern Seite war aber sein sittliches Gefühl zu lebhaft, als daß er die moralischen Consequenzen, welche besonders die französischen Sensualisten aus der naturwissenschaftlichen Weltansicht gezogen hatten, hätte annehmen können. Seine praktische Philosophie ist nichts anderes, als die ausführliche Exposition dieses Gefühles — jene Resultate sind unwiderleglich und folglich wahr — aber du darfst sie nicht annehmen, denn sonst könntest du nicht sittlich handeln.

So weit der Gegensatz beider Sphären, bei dem doch am Ende eine Wahl zwischen ihnen unvermeidlich geworden sein würde. Allein eine Vermittlung wird dadurch möglich, ja nothwendig, daß eine solche als unmittelbare Thatsache des Bewußtseins vorliegt. Die Annahme einer höhern Vernunft in der Welt beruht keineswegs auf jener Vernunftforderung, das sittliche Handeln müsse eine Existenz haben können — sie könnte es nicht einmal, denn der Obersatz eines Schlusses, der dahin führen sollte, würde ein vernünftiges *Wesen* setzen, das selbst ganz und gar unter die Bedenken der theoretischen Philosophie fällt — sondern sie ist uns ganz natürlich. Es entsteht also die Aufgabe, dieses letztere Vorkommen, welches sich also die sittliche Forderung gleichsam nur zu Nutze macht, zu erklären. Bekanntlich sollte dieß durch die so gezwungenen „nothwendigen Täuschungen", welche immer darin bestehen, daß wir ein inneres Thun als äußeren Gegenstand setzen — geleistet werden.

Eben diese Fragen sind es nun, welche in der Teleologie ins Enge gebracht werden, denn der allgemeine Ausdruck jener höhern Vernunft in der Welt ist, daß diese *zweckmäßig* sei.

Es waren durch jene „Täuschungen" die gewöhnlichen Erklärungsgründe der Vernunft, die wir in der Welt wahrzunehmen

glauben, abgewiesen und selbst erklärt worden, es war auch gezeigt, daß eine vernünftige Welt selbst nicht existire, aber dieses, daß wir sie annehmen, blieb noch zu erklären übrig.

Um dieses zu leisten, mußte eben die Aesthetik vorausgeschickt werden, die so allerdings im System als Nebensache auftritt. Wir fühlen im Schönen eine Uebereinstimmung der Anschauung und des Denkens: dieses ganz Innerliche, dieses Spiel, hypostasiren wir, und dieß ist die Annahme einer zweckmäßigen Welt.

Aber wo sagt Kant das? Kant sagt es nirgends, aber es läßt sich mit Bestimmtheit nachweisen, daß und warum er sich selbst über diesen [illegible] nicht ganz klar gewesen.

Der Hauptgrund des Mißverständnisses in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses von Aesthetik und Teleologie liegt darin, daß er die Schönheit unter Anderm als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, oder als bloß formale Zweckmäßigkeit bestimmt, ein Ausdruck, welcher von jeher den größten Anstoß gegeben hat, und dem allerdings eine seltsame Verwirrung zu Grunde liegt.

Wenn man Manche über Kant reden hört, sollte man denken, dieser habe in der Teleologie das, was wir den immanenten Zweck nennen, gelehrt, und sei nur darin von der neueren Auffassung abgewichen, daß er ihn als subjectives Regulativ gesetzt habe. Jeder Leser der Teleologie weiß, daß dergleichen sich in ihr nicht findet; Kant bringt nur einige Naturgesetze und die alte Teleologie der Physikotheologen vor, mit dem Zusatze, das sei Alles aber nur unsere Annahme — er zeigt sich ganz unfähig, sich unter dem Zweckmäßigen etwas Anderes, als das absichtlich Hervorgebrachte, unter der Einheit von Sinnlichkeit und Denken eine andere, als die von einem bewußten Wesen bewirkt sei, vorzustellen. Nun konnte er sich nicht verbergen, daß uns im Schönen eine solche vorliege, welche sich nicht nur ganz unmittelbar kund giebt, sondern sich auch nicht einmal, wie sonst wohl möglich, auf jene Weise demonstriren läßt, und mit der für ihn überhaupt nichts weiter anzufangen war, da er Anschauung und Verstand, als durchaus Verschiedenartiges, nicht aus Einer Quelle entstanden denken konnte. Statt nun diese als eine ursprüngliche anzu-

erkennen — deren er ja doch in irgend einer Weise bedurfte, ja die er voraussetzte, denn woher sollen wir den Begriff von einer solchen haben, wenn sie nicht irgendwo stattfindet, — suchte er sie selbst mittelst jener nothdürftigen Erklärung auszusprechen, gleichsam mit einem Hülfsausdruck, wie $\sqrt{-1}$, der an sich weiter nichts zu bedeuten brauchte. Aber er bedeutete doch noch zuviel. Kant betrachtete damit jenes Allgemeinste in uns wie ein einzelnes Naturprodukt; er sagt auch wohl, die Vorsehung hat uns das Lustgefühl der Schönheit zur Beförderung der Sittlichkeit gegeben. Insofern wir dieß nun aber bloß fühlen, und nicht ausdrücklich denken, soll es eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck sein, das heißt ohne Bezwecken oder Bezweckendes. Die absichtliche Verbindung von Anschauung und Verstand also, welche nur davon herstammt, daß er die unabsichtliche und fertig vorausliegende nicht zu erklären weiß, wird als die ursprüngliche, und die letztere, welche in der That die ursprüngliche ist, als eine solche gefaßt, der zu jener etwas mangele.

Um sich dieß Wunderliche einigermaßen zu erklären, muß man sich erinnern, daß, wenn die Teleologie allenfalls der theoretischen Philosophie hätte angehängt werden können, nach unserer Darstellung der Inhalt dieser letzteren sich in die Aesthetik Eingang zu verschaffen gewußt hat, wo denn aber auch der Zweckbegriff als eine unklare Vorstellung mit herbeigezogen werden konnte.

Fassen wir nun dieß Alles zusammen, daß nämlich, während doch der eigenthümliche Charakter der Aesthetik in der reflectirenden Urtheilskraft, d. h. in der Ergreifung der Erkenntnißkräfte als solcher bestehen sollte, der Inhalt derselben gleichwohl hereingezogen wird, so werden wir den Mangel der Kant'schen Schönheitslehre dahin bestimmen können, daß sie Reflectirtes und Unreflectirtes durch einander mische.

Dieß führt uns noch einen Schritt weiter. Der Unterschied zwischen beiden besteht nämlich darin, daß das Unreflectirte ein Spontanes, Natürliches ist — eben unser geistiges Leben — das Reflectirte aber etwas, das nicht nur, wie Kant anerkennt, indem er es als Drittes namhaft macht, außer dem Natürlichen steht,

sondern, da es denselben Inhalt wie dieses, aber noch einmal, hat, über demselben — das mithin ganz und gar auf einem geistigen Act beruht.

So ist es also der Act beim Schönen, den Kant übersehen hat. So wie er das Natürliche immer nicht recht als Thätigkeit zu erfassen gewußt hat, — selbst bei der Einbildungskraft läuft es mit der Freiheit derselben ziemlich auf einen materiellen Reichthum hinaus, — so noch weniger die Thätigkeit, die jene erfaßt.

Es ist nicht zu verwundern, daß wir dieß hier vermissen. Hätte er den reinen Act zu fassen vermocht, er hätte es wohl schon beim Praktischen gezeigt; es ist eben gezeigt worden, daß ihn der Geist der Empirie, auf dem übrigens seine Größe beruht, daran hinderte. Er konnte aber um so weniger dazu gelangen, diesen Mangel in der Kritik der Urtheilskraft zu ersetzen — obgleich er den Weg dazu durch die Reflexion auf die Einbildungskraft als solche andeutete — da ihm seiner ganzen geistigen Richtung nach das Schöne nie etwas mehr als Thatsache gewesen ist, oder er sich nie selbst dichterisch verhalten hat. Sein Nachdenken hatte ihn auf das richtige Princip geleitet, aber dieß besaß nicht Lebendigkeit genug, um sich durchzuführen.

Dagegen ging Schiller ganz von der vollsten Erfahrung der That aus. Wenn es Kant's Aufgabe war, den Menschen als in die Wirklichkeit hineingestellt zu begreifen, so ging sein Bestreben darauf, sich in sich selbst zu verwirklichen. Sein Philosophiren über das Schöne hat wesentlich die Seite, jenen Act der Kunst in sich abzuklären und sich, wie Goethe sagt, durch Reflexion und That zur Hervorbringung musterhafter Werke zu steigern.

Man hat daher seine theoretischen Leistungen mehr, als sonst jemals mit solchen versucht worden, auf seine persönliche Lebensentwicklung zurückführen wollen, ja die Ansicht aufgestellt, daß er auf seine Lehren auch wohl ohne Kant gekommen sein würde. Er hätte dann wenigstens das, was dieser geleistet hat, selbst vorläufig erarbeiten müssen, denn er giebt sich nicht nur von Seiten der Polemik und Kritik, also der Gewinnung des Standpunktes, für einen Kantianer, sondern erklärt auch in einem Briefe an

Goethe in Bezug auf einen unbesonnenen Verächter Kant's, daß, wenn auch die Natur überall synthetisch verfahre, doch alles wissenschaftliche Forschen auf Unterscheidung und Analysis beruhe. In der That fußen seine Erörterungen, so populär sie bisweilen aussehen, auf der tiefsten Erwägung der Kant'schen Grundbegriffe; Niemand hat diesen so gründlich verstanden und so sachgemäß überschritten.

Nicht als ob er, wie man aus seiner Berufung auf die Synthese der Natur schließen könnte, etwa nur den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, und was Kant aus größerer oder geringerer Ferne auf einen Einheitspunkt bezogen, nun auch aus diesem herzuleiten versucht hätte. Dieß war an und für sich nicht möglich. Kant verfährt zwar durchaus mit einer gewissen Ironie, welche, wie in einem englischen Garten, das Einzelne absichtlich in eine scheinbare Unordnung zu stellen scheint, um den Leser, wenn er auf den richtigen Punkt geführt ist, mit der Ordnung, die darin herrscht, desto mehr zu überraschen; auch spricht er (K. d. p. V. S. 19) von einem höhern Verständniß, welches die synthetische Wiederkehr zu dem sei, was vorher analytisch gegeben worden. Allein jene Ironie besteht doch nur darin, daß er sich dessen zu enthalten sucht, wozu er, da er eigentlich nur einen Standpunkt auszusprechen hat, beständig versucht ist, nämlich Alles auf einmal sagen zu wollen, und die synthetische Uebersicht ist auch nur die ideale Verknüpfung in dem Einen transscendentalen Standpunkte. Der reale Einheitspunkt, auf den er wohl verweist, der Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori (K. d. U. S. 239), ist für ihn durchaus theoretisches Ideal, und wird in das übersinnliche Substrat der Menschheit verlegt.

Daraus konnte Schiller nicht viel mehr, als den allgemeinen Gedanken eines Einheitspunktes, die Stelle seiner Anknüpfung an Kant's Speculation, entnehmen. Indem er als Künstler von der That ausging, bekam derselbe bei ihm eine ganz andere Bedeutung. Sein Verdienst um die Philosophie der Kunst besteht darin, die Reflexion, deren mangelhafte Durchführung Kanten, wie gezeigt worden, in Widersprüche verwickelt hatte, an die Spitze

der Untersuchung, wohin sie gehört, gestellt, und ihr eine durchgreifende Anwendung gegeben zu haben.

Das theoretische Problem, welches ihm seine Praxis vorlegte, war die Tragödie, oder die Kunst der Erhabenheit. Die beiden ersten Abhandlungen, welche in diesen Kreis gehören, „über das Vergnügen an tragischen Gegenständen", und „über die tragische Kunst", beschäftigen sich mit derselben. Während jene die Natur des tragischen Gegenstandes untersucht, bemüht sich die zweite, aus den zusammengefaßten und hier schon eigenthümlicher ausgesprochenen Resultaten der ersteren einige Grundregeln für die dichterische Kunstübung abzuleiten, und besonders die Tragödie als die erhabene Kunst im eminenten Sinne darzustellen, wobei sich ein merkwürdiges Bestreben kund giebt, auf Kantischem Wege zu den Bestimmungen des Aristoteles zu gelangen. Sie wurden beide, wie ein Brief an Goethe andeutet, von Schiller später nicht mehr gebilligt: ohne Zweifel eben wegen der vorwaltend Kantischen Behandlung, die allerdings in diesem Punkte am wenigsten genügen kann.

Wenn es nämlich zwar als irrthümlich bezeichnet werden muß, was man nicht selten hört, daß Kant die Naturschönheit über die der Kunst gesetzt habe, — denn er beschäftigt sich bloß mit der reinen Thatsache der Schönheit ohne Rücksicht auf ihren Ursprung, — so ist es dagegen allerdings wahr, daß sich aus seinen Principien eine einigermaßen adäquate Erkenntniß der letzteren nicht ableiten läßt.

Insofern für ihn das beim Aesthetischen im freien Spiele Begriffene, wie wir eben gesehen haben, nur die Einbildungskraft ist, und der Verstand die Bestimmung hat, jene Freiheit vielmehr zu zügeln, liegt für Kant die Productivität des Genies nur in jener, und es ist also zur Hervorbringung der musterhaften Werke eigentlich nur die Bedingung. „Das Genie, heißt es S. 186, giebt nur den Stoff zu den Producten der schönen Kunst, die Verarbeitung und Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent". Das Genie kann daher auch ohne Geschmack gedacht werden, Genie, dem der Geschmack ganz fehlt, oder Originalität

der Einbildungskraft, die gar nicht zu Begriffen zusammenstimmt, heißt Schwärmerei (Anthropol. §. 29). So besteht also die Kunst nur in einem absichtlichen Berechnen des Werkes auf die Wirkung — es soll eben Natur zu sein scheinen — wobei zwar einerseits nur von der Uebereinstimmung zum Verstande überhaupt die Rede ist, andererseits aber doch selbst die Rücksicht auf Vollkommenheit des Gegenstandes (S. 188) — weil nämlich alles bewußte Hervorbringen einen Zweck haben müsse — sich einzuschleichen weiß.

War Kant auf diese Weise die Kunst überhaupt nicht erfaßlich, so konnte es die erhabene insbesondere noch weniger sein, und zwar wegen des schon angeführten Umstandes, daß er keinen erhabenen Gegenstand, sondern nur eine erhabene Stimmung kennt. Diese hervorzurufen, giebt es zweierlei Mittel — entweder man führt uns etwas vor, wogegen wir reagiren, und somit das Erhabene selbst erst machen müssen, oder man stellt Menschen dar, welche eben dieses Verhalten des Widerstandes gegen äußere Einflüsse vor unsern Augen beobachten. Dieses letztere war die Methode der damaligen Zeit, welche in den Tragödien außerordentliche Tugendhelden, oder, wo der Begriff der Tugend schwankend war, Kraftmenschen vorzuführen liebte. Keines von jenen beiden Mitteln ist ästhetisch; es kann durch sie nie ein Kunstwerk entstehen; man kommt dabei nie über ein subjectives Verhalten, sei es, daß man es selbst zu vollführen, oder daß man sich in ein vorgemachtes hineinzuversetzen hätte, hinaus.

Gerade darüber erhob sich aber Schiller durch die Durchführung der Reflexion. Die Wendung, mittelst welcher dieß geschieht, macht eben das Eigenthümliche der Abhandlung über die tragische Kunst aus. Man hatte sich damals mit der Bestimmung des Mitleids bei der Tragödie bis zum Ueberdruß herumgeschlagen: Schiller setzt hier an die Stelle desselben das Mitleiden, das heißt, die Reproduction des fremden Leidens, zu welchem dann natürlich auch das Thun gehört, also überhaupt das Pathos in uns selbst. „Der tragische Held, sagt er, muß so beschaffen sein, daß wir unser eigenes Ich seinem Zustand augenblicklich unterzuschieben fähig sind.“ So kommt also das Leiden in der

Kunst nur in Betracht, insofern es das unsrige ist, aber insofern es wirklich das Leiden der dargestellten Person ist, nicht ein bei Gelegenheit derselben bloß in uns stattfindendes Gefühl, z. B. eben Mitleid, ist es vielmehr nicht als unser Leiden gesetzt, oder es ist unser Leiden, wie es uns selbst objectiv geworden ist. Die Kunst beruht mit Einem Worte darauf, daß wir uns von uns selbst trennen, wobei der Standpunkt des Künstlers darin besteht, daß dieß ein ursprünglich ihm angehöriger Gehalt, der des Betrachters, daß es ein durch Mitleidenschaft erworbener sei. Schiller deutet an, daß er dem Studium der Kant'schen Philosophie diese Einsicht verdanke; „der Lebensphilosophie, wie er sagt, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen". Wir sehen hier, wie bei der ersten Anwendung der ästhetischen Reflexion (auf die Anschauung in ihrer Totalität), so auch bei ihrer Durchführung die theoretische als Schema vorangehen.

Kant selbst konnte diese Anwendung nicht machen; es ist nach seinen Principien unmöglich, daß wir unser eigenes sittliches Individuum als fremdes betrachten. Dieses ist nicht anders für uns vorhanden, als in sofern wir uns eben sittlich verhalten; es objectiv machen, heißt, es als Natursache denken; — denn die objective Welt ist eben die Natur — in ganz gleicher Weise wie der Seele kein räumlicher Sitz im Körper angewiesen werden kann, weil der Körper gerade der räumlich und nicht als Ich gedachte Mensch ist. Wir haben schon oben gesehen, daß Kant sich auf keine Art das sittliche Thun des Menschen präsent zu machen weiß. Die einzige Thatsache des sittlichen Gebietes ist für ihn die Forderung des sittlichen Gesetzes, und dieß in so strengem Sinne, daß selbst das Bewußtsein der Möglichkeit, sittlich zu handeln, nur ein abgeleitetes sein soll: du kannst, denn du sollst. Darum sagt er auch von der Erhabenheit, daß sie keiner Deduction bedürfe; wenn die theoretischen Gesetze ihre Apriorität davon herleiten, daß sie einem der Vermögen des Gemüths angehören, so ist das Praktische, auf dem jene beruht, eine letzte That-

sache. Freilich wäre so die Erhabenheit eigentlich überhaupt gar nicht zu statuiren, denn wie soll jene Forderung des Sittlichen mit dem sinnlichen Hinderniß ihrer Verwirklichung in einem Contrast, in eine ästhetische Spannung treten können; das letztere müßte vor ihrem bloßen Aufdämmern in Nichts verschwinden — alles andere wäre unsittlich. Es mag sich hier die Möglichkeit der Sittlichkeit, als etwas, das für sich angeschaut werden könne, doch geltend gemacht haben — und wie sollte sie nicht? Jener Satz, du kannst, denn du sollst, mag tauglich sein, mich im besondern Falle zum Handeln aufzurütteln, aber gerade dazu muß ich ein Können überhaupt voraussetzen — allein dem Princip nach ist sie Kanten fremd. Die ganze Aesthetik wurde, wie wir gesehen haben, auf Beförderung der Moralität zurückgeführt, die Reflexion mußte also der Sittlichkeit dienen, daher konnte Kant nicht diese selbst zu ihrem Gegenstande machen.

Schiller leistete dieß. Nicht zwar, als hätte er, weil er eines zu Reflectirenden bedurfte, das Sittliche so bestimmt, daß es reflectirt werden konnte, sondern er reflectirt es eben von Anfang an, und nimmt also einen ganz andern Standpunkt ein. Er adoptirte zunächst die Kantischen Bestimmungen durchaus. Kommt doch in einer der mehrgenannten Abhandlungen sogar die Ansicht vor, daß eine Handlung um so mehr an Verdienst einbüße, je mehr die Neigung daran Antheil habe. Aber er stellte dabei sogleich eine Betrachtung an, die Kant nie in den Sinn gekommen war — daß nämlich, wenn und insofern das Sittengesetz in den Willen aufgenommen wird — was Kant dadurch, daß er es für möglich erklärt, nicht nur für möglich erklärt, sondern sich verwirklichen läßt, die Sittlichkeit gerade dadurch schon mehr als eine Forderung, nämlich eben ein Wirkliches wird. Und damit mußte er dann freilich auch in den materiellen Bestimmungen von Kant abweichen.

Das sittliche Bestreben muß vor allen Dingen einen Erfolg haben können. Diesen verlegt Kant in die äußere Welt oder die Natur — gleichsam durch eine Wahlverwandtschaft der beiden Sphären getrieben, denn das Sittengesetz soll ja nach ihm Gesetz

einer höhern Natur sein. Aber damit erreicht er seinen Zweck nicht. Die Natur ist nicht im Stande, die Sittlichkeit aufzunehmen, wir können auf sie nur wirken, insofern wir ihr selbst angehören, also nur physisch; die sittliche Intention bleibt dabei in uns zurück, und ist dem sinnlichen Resultat unseres Handelns auf keine Weise anzusehen. Was aber die moralische Weltordnung anbetrifft, durch deren Annahme wir uns lebendig erhalten sollen, so giebt sie zwar Kant selbst nur für eine Idee aus, aber es ist doch ein wunderlicher Trost, daß man annehmen soll, was man für einen Widerspruch erkennt. Denn bei der äußerlichen Weise, wie Kant den Zweckbegriff auffaßt, ist das Verhältniß Gottes zur Welt dem unsrigen hierin ganz analog; er möchte etwa bei der Einrichtung der Welt ganz gute Absichten gehabt haben, aber diese als solche kann doch nur eine mechanische sein. Verlieren wir nun aber auch diesen Trost, so muß das sittliche Handeln uns überhaupt als unmöglich erscheinen.

Nun nimmt er zwar auch eine innere Natur an: unser Fühlen, Wünschen, Begehren. Aber da das eigentliche Selbst immer nur in dem reinen Gesetz als solchem liegen soll, weiß er sie aus der äußern Natur analog aufzufassen: sie ist ihm auch nur eine fremde. Das Ideal der Sittlichkeit, die Heiligkeit des Willens (K. d. p. V. S. 149), kann für ihn daher nicht Reinheit der Neigung sein — denn wie käme die Neigung dazu, sich zu reinigen — sondern reine Neigungslosigkeit. Daher ist es äußerst treffend von Schiller bemerkt, daß Kant sich, wie Luther, nie völlig von den frühern Fesseln habe losmachen können, und daß seiner ganzen Sittenlehre etwas Mönchisches inwohne.

Und doch hätte er nur die Idee der sittlichen Weltordnung, welche er bei der äußern Natur anwandte, auf die innere übertragen dürfen, um zu einem genügenderen Resultate zu gelangen. Denn wenn wir auch hier das Vertrauen auf eine Vernunft, mit der, indem sie etwa von Gott in uns gelegt worden, unserm Handeln ein fruchtbarer Boden bereitet sei, hinzubrachten, worin sollte diese bestehen, als in einer Sittlichkeit der Gesinnung und Neigung? So trauten wir also uns selbst schon zu, was wir brauchten, näm-

lich eine Anlage, eine reale Möglichkeit zur Sittlichkeit, die wir nur weiter ausbilden müßten, was, insofern nun doch unser Streben, das letztere zu leisten, selbst nicht ein von außen kommendes, sondern bereits eine Verwirklichung jener Anlage sein würde, mit der oben Schillern beigelegten Betrachtungsweise zusammenfiele.

Mag nun Schiller diese Gedankenwege betreten haben oder nicht, sein Standpunkt ist in der That der bezeichnete. Man ist bisweilen geneigt, ihn wegen der psychologischen Färbung, welche seine Untersuchungen haben, als Philosophen nicht für voll anzusehen. Allerdings bedient er sich häufig der Bestimmung des Triebes; er drückt mit derselben sogar entschieden transscendentale Bestimmungen aus: man denke an die Benennungen Formtrieb, Spieltrieb, ja als das, was sich beim Erhabenen gehindert finde, und wofür Kant die sittliche Forderung selbst einführt, wird sogar ein Thätigkeitstrieb überhaupt namhaft gemacht. Aber wenn dieß eine Vermenschlichung der Sache ist, so verdient Schiller darum etwa nur das Lob, das man dem Sokrates wegen einer ähnlichen Beiseitigung der physica gezollt hat.

Denn es ist dieß gerade der Punkt, an welchem er in fundamentalen Gegensatz gegen Kant tritt. Unter dem Triebe ist die Kraft im Sinne der wirklichen Thätigkeit, nicht bloß des Vermögens, oder einer physikalischen Hypothese, wie bei diesem, zu verstehen. Indem Schiller diese Bestimmung einführt, macht er sich gänzlich von der Grundidee Kants los, welche dieser in einer eigenen Abhandlung für Kiesewetter (s. Kant's Schriften von Rosenkranz und Schubert Bd. XI. Abth. 1. S. 261) ausgeführt hat, daß wir nicht erfahren können, daß wir denken u. s. w. sondern daß der Mensch sich auch seinem Innern nach nur Erscheinung sei (s. bes. K. d. p. V. S. 9). Hierauf mußte Kant kommen, weil er, obgleich er in Abrede stellte, daß das Seelending oder das Ich an sich, Substanz genannt werden dürfe, sich doch von der Annahme eines solchen, nenne man es, wie man wolle, nicht loszumachen wußte. Schiller aber brachte den durchgeführten Idealismus, obgleich er sich bekanntlich theoretisch weiter nicht auf ihn eingelassen hat, in sich so weit zum Durchbruch, daß

er annahm, wenigstens unser sittliches Ich sei nichts anderes, als wovon wir wissen, oder der Mensch habe es im Praktischen nach allen Seiten hin nur mit sich selbst zu thun.

Wie sollte auch für uns als Sittliche ein äußerer Gegenstand vorhanden sein, da er ja als bloßer Gegenstand gerade nur so gesetzt wäre, daß er unser praktisches Verhalten nicht anginge, wenn er aber auf dieses bezogen würde, als Affection unserer selbst vielmehr seine Gegenständlichkeit abwürfe, und in uns einträte. Unsere eigenen unreinen Neigungen, unsere Schwäche, unsere Schlaffheit sind unsere Feinde — wir selbst sind sittlich genommen, unser einziges Object. Dieß hält Schiller durchaus fest. Aber er zeigt, daß es an der einfachen Negation des Kampfes gegen diese Feinde nicht genug sei. Die Neigung kann an sich keine unserer Sittlichkeit fremde sein: wir haben den Grund oben angegeben, die Sittlichkeit ist, insofern sie wirklich gewollt wird, selbst Neigung. Das Innere ist also in sich Eins, und es kommt folglich nur darauf an, es als solches zu setzen. Das sittliche Uebel besteht demnach nicht darin, daß dieß oder jenes in uns vorhanden ist, was von anderer Seite bekämpft werden müßte, sondern das Kämpfen ist selbst vom Uebel, weil es zu seinem Bestehen sein Mißlingen fordert, oder eine beständige Zweiheit voraussetzt. „Der Mensch, sagt Schiller in der Abhandlung über Anmuth und Würde, ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein." Es bedarf also einer zweiten Negation, durch welche der Kampf selbst beseitigt, und die freie sittliche Neigung auf den Thron gesetzt wird; der Mensch ist nur ein halber, nicht nur, insofern er von sich selbst bekämpft wird, sondern auch, insofern er sich bekämpft. Er soll aber ein ganzer werden: — Totalität ist das Losungswort der Schiller'schen Sittenlehre. —

Blicken wir jetzt auf den bisher zurückgelegten Weg zurück. Um der erhabenen Kunst willen hatte Schiller das Sittliche näher in Betracht gezogen. Er hatte dabei eine engere Verbindung zwischen diesem und dem Aesthetischen, als Kant annimmt, entdeckt. Denn während bei diesem das letztere nur eine Tendenz

zur äußeren Beförderung der Moralität enthält (Anthropol. §. 68) — welche, beiläufig gesagt, im Grunde darauf hinausläuft, daß das ästhetische Bestreben, möglichst Vielen zu gefallen, uns auf die Betrachtung führen kann, wie wir uns etwa den Beifall Aller sichern können, was nur durch Sittlichkeit möglich ist — war Schiller durch dasselbe, indem er den in der reflectirenden Urtheilskraft liegenden Keim des Actes entwickelte, zu einer tieferen Erfassung der Sittlichkeit selbst gelangt.

Bringen wir dieß nun auf einen bestimmten Ausdruck, so werden wir sagen müssen, daß er eben auch die Sittlichkeit auf Reflexion begründet habe.

Allein hieraus ergiebt sich ein für Kunst und Sittlichkeit gleich mißliches Resultat.

Es ist eben gezeigt worden, wie sich bei Kant der unreflectirte Inhalt des Bewußtseins in Gestalt der Normalidee in die Aesthetik einschleicht. Abgesehen nun davon, daß sich nicht einsehen läßt, wie das solchergestalt ganz verschiedenen Sphären Angehörige in eine Einheit der Wirkung zusammengehen soll — denn daß unsere verschiedenen Erkenntnißkräfte neben einander befriedigt werden würden, kann nicht für eine solche gelten — ergeben sich aus der Weise, wie die Sache gehandhabt wird, noch andere Schwierigkeiten. Was Kant zur Annahme der Normalidee, als eines gleichsam durch das Aufeinanderlegen vieler Anschauungen derselben Classe entstandenen Durchschnittsbildes bewogen hatte, war, auch jenem stofflichen Elemente nach für die Schönheit etwas in sich selbst Genügendes aufzufinden, denn durch ein solches Verfahren der Abstraction wird das Zufällige abgestreift. Stellt man hiebei die Einbildungskraft etwas zurück, so kann man unter der Normalidee eines Dinges die Vorstellung desselben verstehen, die so beschaffen ist, daß nach ihr dasselbe vollkommen seinem bestimmten Zweck entspräche.

Hier konnte sich nun aber Kant nicht verbergen, daß ein solcher Zweck selbst manchen Modificationen unterworfen sei, und folglich die Sache — er führt das Beispiel eines Landhauses an, — sehr verschieden gestaltet sein könne; daß es also von derselben

kein eigentliches Ideal gebe. Ein solches, schließt er daraus, könne also nur für das angenommen werden, was den Zweck seiner Existenz unwandelbar in sich selbst trage — für den Menschen. Allein damit fällt er nun vollends aus dem ästhetischen Gebiet heraus. Denn wenn wir auch zugeben, daß dieses Ideal etwas Höheres sei, als die Normalidee, so muß es doch in Weise der letzteren, d. h. für die Anschauung existiren — es wäre eben eine Vorstellung, welche in Betreff des Menschen überhaupt Geltung hätte, während die Normalidee immer nur ein bestimmtes Gebiet beherrscht; aber wie sollte man dieß ihr als Vorstellung ansehen können, und andererseits, wie soll sich die sittliche Natur des Menschen in seiner Gestalt vorstellig machen lassen?

Indem Schiller diesen Knoten auflöst, hebt er zugleich jene Vermischung von Reflectirtem und Unreflectirtem auf, ja zieht gerade aus dem letzteren seine eigene Schönheitslehre. Wir haben gesehen, daß er überall von der That, Kant von der Thatsache ausgehe. Dieß findet hier seine Anwendung. In einem längern Abschnitt am Anfange der Abhandlung über Anmuth und Würde, welcher Kant's Namen nicht nennt, aber offenbar gegen den so eben genannten Punkt der Kritik der Urtheilskraft gerichtet ist, setzt er auseinander, daß der Mensch, insofern er bloß Zweck in sich selbst, oder, was dasselbe ist, der höchste Zweck sei, durchaus der Natur angehöre; dabei sei nur von architektonischer Schönheit die Rede; zeichne sich durch diese der Mensch vor andern Geschöpfen aus, so sei es nur, weil sein Bau vollkommener sei: seine sittliche Natur als solche komme dabei gar nicht in Betracht. Diese bestehe nämlich darin, daß er sich selbst als Zweck setze. Entwickele man aber, was darin liege, daß er wirklich sich selbst mit Sittlichkeit zu durchdringen, seine Natur zu einer sittlichen umzuschaffen suche, so werde die Erscheinung des Zustandes, den er damit in sich hervorbringe, als Schönheit bezeichnet werden können.

Dieß ist das Schema der Abhandlung über Anmuth und Würde. Die erstere ist nach Schiller die Beschaffenheit des Benehmens und besonders der körperlichen Bewegungen, welche zeigt, daß es dem Menschen mit der Durchdringung von Natur und

Sittlichkeit gelungen, daß er also des Zwanges ledig sei. Die Würde ist der Ausdruck der Beherrschung solcher Neigungen, welche ihrer Natur nach nicht mit Sittlichkeit durchdrungen werden können. Damit jedoch die Anmuth nicht mit der Seelenlosigkeit, welche gut ist, weil sie keinen Anreiz zum Bösen empfindet, verwechselt werde, muß sie zugleich Würde — damit diese nicht Unterdrückung der Natur scheine, welche aus andern, als sittlichen, Motiven hervorgeht, muß sie Anmuth, d. h. eben eine von sittlichen Motiven durchdrungene Gesinnung, zeigen. Beide sind eine Schönheit, welche nicht von der Natur gegeben, sondern vom Menschen selbst hervorgebracht wird.

Offenbar tritt dabei die sittliche Wiedergeburt gänzlich in den Vordergrund. Wenn diese nur vorhanden ist, soll die Anmuth der Erscheinung, — da doch, sobald einmal die sinnlichen Neigungen in uns vom Willen aus umgestaltet werden können, insofern jene sich im Körper abdrücken, auch dieser in dem letztern einen Ausdruck finden muß, — ganz von selbst folgen. Am deutlichsten spricht sich in Betreff dieses Punktes eine Anmerkung über die Schauspieler aus. Nur die Wahrheit der Darstellung, wird dort behauptet, könne absichtlich berechnet werden, die Schönheit müsse Natur sein; um sie zu erwerben, sei nichts zu machen, als daß der Künstler vor Allem die Menschheit in sich zur Zeitigung bringe.

Dieß ist der Keim und zugleich der philosophische Ausdruck einer Ansicht über die Kunst, welche sich bis auf den heutigen Tag geltend macht, daß nämlich das Kunstwerk nichts sei als die Aeußerung einer Natur, welche sich selbst ein für allemal schön gemacht habe. Man denke dabei an Wieland, dessen Bild Schillern, der damals noch nicht mit Goethe in Verbindung getreten war, bei dieser Ausführung vorgeschwebt haben könnte. Schiller scheint auch nicht daran verzweifelt zu haben, selbst die architektonische Schönheit, für die er, nach eigenem Geständniß, nicht viel Sinn hatte, auf dasselbe Princip zurückzuführen; sie beruhe, sagt er, auf Bewegung; denkt man nun an die Untersuchungen über die Schönheitslinie u. dgl., so möchte man fast vermuthen, daß

er gehofft habe, die Zeichnung durch graziöse Handbewegung, wirkliche oder vorgestellte, zu erklären.

Dem sei wie ihm wolle — der Nerv der ganzen Angelegenheit ist dieser, daß das Abstoßen unser selbst, auf dem die Kunst ihrem ganzen Wesen nach beruht, nichts anderes sei, als die Bildung zur sittlichen Gesinnung, daß also für Schiller Sittlichkeit und Kunst in ihrem Kern identisch seien.

Das Mißliche dieser Ansicht bedarf nicht vieler Auseinandersetzung. In der Tragödie, auf die es Schiller am meisten ankam, hat sie die Dramen hervorgerufen, in welchen sich der Dichter selbst seinem sittlichen Streben nach in der Hauptperson schildert. Die redendsten Beispiele dieser Art sind Schiller's eigene Werke aus seiner ersten Periode. Von den Räubern giebt jedermann zu, daß sie mehr eine sittliche, als eine dichterische That sind. Die sittlichen Consequenzen, welche die Uebertragung eines Sichwiegens in der Totalität, das in der Kunst, richtig verstanden, an seiner Stelle ist, auf das Handeln hat, sind neuerdings bei Gelegenheit des Kampfes gegen die Romantik so überreichlich erörtert worden, daß man darüber kein Wort mehr zu sagen braucht. Das letzte Resultat dieser Vermischung heterogener Gebiete sind die Künstlerdramen gewesen, in denen ein haltungsloses Individuum ein eben solches schildert, dessen einzige Beschäftigung darin besteht, das Gleiche zu thun, und sofort wo möglich in infinitum.

Für Schiller war diese Confusion höchstens ein Ausgangspunkt. Sobald er sich ihrer einmal bewußt geworden war, erkannte er es für seine Lebensaufgabe, sie zu überwinden.

Für das Sittliche ward ihm dieß nicht schwer. Es ist zwar nach seiner Lehre unsere Aufgabe nicht, der Sinnlichkeit das Gute mühevoll abzuringen, sondern uns dazu zu steigern, daß wir es aus dem Mittelpunkt unserer Natur mit Leichtigkeit hervorbringen. Da aber der Zweck nicht die Leichtigkeit ist, sondern das Gute, so dürfen wir, wenn jene nun einmal noch nicht vollständig erreicht ist, um der Vollbringung des letztern willen die Einseitigkeit der Anstrengung nicht scheuen. Dieß ist die Gränze„ des Gebrauchs

schöner Formen". Wie sollte es auch möglich sein, daß wir, wenn eine bestimmte Anforderung an unser Handeln gemacht wird, vorerst auf unsern allgemeinen sittlichen Zustand zurückgingen und diesem bei seinem Verhalten in dem besonderen Falle gleichsam zusähen? Bestände die Sittlichkeit in solcher reflexiven Erhebung über die Unmittelbarkeit, so wäre sie ja gerade nicht Natur.

Aber läuft es dann nicht mit unserer Ausbildung zu sittlichen Wesen am Ende doch wieder darauf hinaus, daß sie nur gesucht werden solle, damit das Einzelne desto besser auf legale Weise geschehe? Wird nicht die Reflexion, welche Schiller in die Sittenlehre eingeführt hatte, zum bloßen Hülfsmittel herabgesetzt, und also ihrer übergreifenden Wichtigkeit beraubt? Keineswegs. Nur indem und insofern wir im Handeln begriffen sind, sollen wir auf das Einzelne sehen, das uns gerade vorliegt, dabei bleibt es aber wahr, daß wir damit, insofern wir Handelnde sind, zugleich das Reich der Sittlichkeit nicht nur ausbreiten, sondern schon ausgebreitet haben (extensum *habemus*). Die ästhetische Erziehung ist an und für sich Verwirklichung des Staates. An diesem besitzt die Schiller'sche Philosophie ein Ideal, welches sich von dem Kantischen dadurch unterscheidet, daß es nicht, wie dieses, eine Unmöglichkeit und eine bloße Annahme ist, sondern, ob es zwar nie vollständig verwirklicht werden kann, doch beständig, und schon dadurch, daß ich es nur denke, theilweise in der That verwirklicht wird. Der Staat ist die wahre höhere Natur, in welche wir eintreten, sobald wir uns dazu erheben, sittliche Wesen zu sein: und zwar ist er, was, wie wir oben gesehen haben, Kant von seiner höhern Natur nicht zu zeigen vermochte, dadurch mehr als Natur, daß er nur durch uns gesetzt ist, und vermöge unseres Setzens fortwährend besteht.

Dieß die Auflösung jener Schwierigkeiten von Seiten der Sittlichkeit. In Betreff der Kunst hat Schiller eine solche weniger deutlich ausgesprochen.

Die Abhandlung über die Gränzen des Gebrauchs schöner Formen war schon erschienen, mithin die ästhetische Auffassung der Sittlichkeit schon abgewiesen, als Schiller die Aufsätze über naive

und sentimentalische Dichtung schrieb, in denen er die Dichtung noch als Ausfluß persönlicher Gesinnung und Bildungsstufe, naive und sentimentalische Dichtungsweise zugleich als Denkweise darstellte.

W. v. Humboldt, sein eifriger Studiengenosse im Fache der Aesthetik, nahm hieran Anstoß. Schiller hatte die naive Poesie als die bestimmt, welche der Form, die sentimentalische als die, welche der Materie nach Unendlichkeit habe, insofern jene aus der in sich geschlossenen Sinnesweise der Alten, diese aus der immer auf ein Jenseits gerichteten der Neueren hervorgehe. Humboldt wünschte (Briefw. S. 368), er möchte beide Arten aus dem höhern Begriffe der Poesie abgeleitet haben; es scheine ihm, daß wenn die Bestimmung der naiven Poesie auch etwa richtig wäre, die sentimentalische wenigstens der Materie und Form nach unendlich sein müsse. Denn in der Form — dieß erläutert er durch das Beispiel der Sculptur, bestehe doch das Wesen der Kunst.

Schiller erwiedert darauf zuvörderst (S. 382) eine Deduction des Begriffs der Poesie, die ihn jetzt zu weit führen würde, sei dem Inhalte nach in der „Erziehung" und in den vorliegenden Aufsätzen enthalten.

Was finden wir nun hier?

Kant hatte alle Sittlichkeit darauf begründet, daß das unverrückbare Ziel derselben uns beständig im Bewußtsein gegenwärtig sei. Dieß Ziel war von Schiller anders bestimmt worden; es war ihm nicht eine Verwirklichung in der äußern Welt, sondern eine sittliche Durchbildung, Totalität und vollkommene Leichtigkeit des sittlichen Vollbringens im Innern. Nach ihm ist der höchste Trieb des Menschen der Spieltrieb, d. h. eben das Bestreben, den Stofftrieb, oder das Unbewußte, mit dem Formtrieb, oder dem Bewußten, vollkommen in Eins zu setzen, und ganz und gar als diese Einheit zu existiren. Man kann dieß ein sich Durchleben nennen. Hiedurch bekommt nun das Ziel selbst eine ganz andere Bedeutung, als bei Kant. Es kann nicht bloße Annahme sein, denn dann stände es ja nur auf der Seite des Formtriebes, wäre etwas, das an und für sich nur verwirklicht werden sollte. Es

muß, wenn es in seiner Intensität, nicht etwa bloß als entfernte Vorstellung, im Bewußtsein vorhanden ist, selbst schon ein Durchlebtes, ein in sich Vollendetes, ein Erreichtes sein: — die Totalität, wie sie nicht bloß sein soll, sondern als Totalität ist — nicht mehr ein Spieltrieb, sondern das Spiel selbst. Dieß ist die Kunst. Sie ist das Ideal der Schiller'schen Philosophie, welches sich von dem Kantischen nicht bloß dadurch unterscheidet, daß es, wie der Staat, verwirklicht werden kann, sondern, während die Sittlichkeit, deren Ideal sie ist, beständig ein Streben bleibt, neben derselben als an und für sich Verwirklichtes existirt.

Dieß ist der Gattungsbegriff der Poesie, zu welcher mithin auf praktischem Wege nie zu gelangen ist, denn sie besteht eben darin, daß, was in Bezug auf diesen nur als Ferment des sittlichen Lebens betrachtet wird, als eine für sich bestehende Sphäre erfaßt werde.

Wie kommt es nun aber, daß Schiller beide dennoch unter einander zu mengen scheint? Denn auf Humboldt's Einwand gegen die sentimentalische Poesie erwiedert er (a. a. O. S. 377), derselbe wende zu sehr den Gattungsbegriff schon auf die Art an. Für sie sei jener nur das Ziel, das sie nie erreichen könne. Das ist nur die Wiederholung dessen, was Humboldt tadelt. Denn was die Poesie, d. h. die Totalität als solche, nicht erreichen kann, ist ja eben nicht Poesie, sondern Sittlichkeit. Die sentimentalische Poesie ist also nur Denkweise. Warum kann nun aber Schiller nicht davon loskommen, daß sie mehr sein solle? Was ist überhaupt eine Art, von der ihre eigene Gattung nicht prädicirt werden kann, ein Ding, das nicht sein eigener Begriff ist? — Die Sittlichkeit ist an und für sich dasjenige, was zu etwas hinstrebt, das außer ihr eine Existenz hat. Die neuere Philosophie nennt dieß Verhältniß das Hinaustreiben eines Begriffes über sich selbst. Die Kunst ist die Wahrheit der Sittlichkeit. Wie Schiller dadurch, daß er Naives und Sentimentales als wesentliche Gestalten des Geistes begriffen, der erste Phänomenolog im Hegel'schen Sinne gewesen ist, so hat er durch seine

Verknüpfung und wieder Sonderung von Sittlichkeit und Kunst einen dialektischen Uebergang aufgestellt.

Damit ist nun aber die praktische Auffassung der Kunst im Grunde aufgegeben: dieselbe gewinnt eine theoretische Bedeutung. Erst jetzt konnte Schiller in der Abhandlung von 1800 (1796) einen abschließenden Ausdruck für das Erhabene finden.

Dieß zu erläutern, muß noch einmal auf Kant zurückgegangen werden.

Es ist wohl sonst schon die Bemerkung gemacht worden, und auch im Anfang dieses Aufsatzes von uns darauf hingedeutet, daß Kant's ganze Philosophie ein Ringen sei, das Selbstbewußtsein in Weise des Bewußtseins auszusprechen. Daher das Gewirre von Vermögen, mit welchen es ihm, während es aus der Angst, das Ich auf irgend eine Weise zu hypostasiren, hervorgeht, doch gerade darum wieder nicht recht Ernst ist. Daher die Cruditäten der Ideen, des Typus der Sittlichkeit, des Ideals: lauter Umschreibungen des Ich = Ich. Aus derselben Quelle fließt die Ableitung der mathematischen Erhabenheit, die wir S. 93 der K. d. U. finden. Wenn das größte Maaß, das unsere ästhetische oder comprehensive Größenschätzung anzuwenden weiß, sich zur Auffassung eines Gegenstandes unzureichend erweist, so soll uns, wegen dieses Mangels, das absolute Ganze der Natur selbst, als das eigentliche Grundmaß derselben, einfallen, und darin, daß er dazu Veranlassung gegeben, soll die Erhabenheit des Gegenstandes bestehen. Man sieht sogleich, daß dieß etwas ganz Zufälliges ist: das Gefühl unseres Unvermögens und die Vorstellung jenes absoluten Ganzen müßten eins und dasselbe sein, — die letztere müßte durch Reflexion auf das erstere gewonnen werden, wenn es mehr sein sollte. Dieß hat Schiller gesehen. In einem höchst wichtigen Abschnitte der „zerstreuten Betrachtungen", welchen er später weggelassen, aber Hoffmeister in seinen Supplementen (IV. S. 552 ff.) wieder an's Licht gezogen hat, zeigt er, daß die Erhabenheit des Eindrucks, welchen ein Gegenstand, den ich nicht aufzufassen weiß, auf mich macht, daraus entstehe, daß mir dabei die Unendlichkeit meines Auffassens selbst aufgeht. Dieß erreicht er dadurch,

daß er das Setzen eines Maaßes überhaupt als ein Setzen des Ichs auffaßt, mithin die Bedeutung der synthesis a priori, welche die neuere Philosophie herausgestellt hat, erkennt. So kann er dann sagen (S. 562): „Ich muß mir beim Erhabenen vorstellen, daß ich die Einheit meines Ichs nicht zur Vorstellung bringen kann, aber eben dadurch stelle ich mir ja dieselbe vor: — — das Große ist also in mir, nicht außer mir, es ist mein ewig identisches, in jedem Wechsel beharrendes, in jeder Verwandlung sich selbst wiederfindendes Subject".

Es war nicht schwer, auf diese Weise einen Ausdruck für das Erhabene überhaupt, der nicht bloß vom Mathematischen gälte, zu finden. Schiller hatte bereits Verstand und Moralität, welche bei Kant zwei ganz verschiedene Arten desselben begründen, unter den Begriff des Formtriebes vereinigt. Dieser bedeutet aber Setzen des Ich; also Thätigkeit, somit ist das Erhabene eine Hemmung der Thätigkeit, oder ein Leiden, welches gleichwohl mit einem Lustgefühl verbunden ist.

Allein diese letztere Bestimmung kann keinen andern Sinn haben, als daß wir uns durch dasselbe nur auf andere Weise in Thätigkeit versetzt finden; ein Leiden an und für sich kann, weil es eine todte Aeußerlichkeit setzt, die wir nicht zu überwinden vermögen, niemals anders, denn als ein Abbruch, der unserer Existenz geschieht, gefühlt werden. Dieß brachte Schiller auf die Annahme einer idealen Ueberwindung, mit deren Entdeckung der Kreis seiner ästhetischen Grundbegriffe durchlaufen war. „Kann der Mensch, sagt er in der zuletzt namhaft gemachten Abhandlung, den physischen Kräften keine verhältnißmäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts Anderes übrig, als ein Verhältniß, welches ihm so nachtheilig ist, ganz und gar aufzuheben, und eine Gewalt, die er der That nach erleiden muß, dem Begriffe nach zu vernichten. Dieß heißt aber nichts anderes, als sich derselben freiwillig unterwerfen". Der allgemeinste Ausdruck endlich desjenigen, wessen er praktisch nicht Herr werden kann, des Restes, welcher nach aller sittlichen Durchdringung der Welt immer übrig bleiben wird,

und sollte es auch nur in der unentfliehbaren Nothwendigkeit des Todes sein, ist das Schicksal. Daher ist Schillers ganze Lehre in dem Worte zusammengefaßt, daß das Erhabene, insofern es einen Angriff auf unser menschliches Selbst enthält, oder das Pathetische, eine Inoculation des Schicksals sei.

Zwar darf es nicht verschwiegen werden, daß hiemit wiederum zunächst nur ein Anhang zur ästhetischen Erziehung gegeben sein soll; es wird nicht abgeleitet, in wiefern sich dieß Erhabene nun gerade im Kunstwerke der Tragödie darstellen müsse. Er nennt als erhabenes Object die Weltgeschichte, die als solche doch höchstens für eine Naturschönheit gelten kann. Aber wenn uns dabei sogleich einfallen muß, daß er sich auch als Historiker thätig bewiesen, und daher bei jenem Ausspruche vermuthlich zunächst an die von ihm bearbeiteten Theile gedacht habe, so ist es überhaupt nicht schwer, in diesem Betracht seine Theorie mit der großartigen Ausübung, welche seine letzte Periode ausfüllt, zu vermitteln.

Hat nämlich unser ganzer Versuch die Aufgabe gehabt, die Schicksale zu verfolgen, welche die Theorie des Schönen und der Kunst vermöge ihrer Auffassung von Seiten der praktischen Philosophie her zu erfahren hatte, so sind wir jetzt zu dem Punkte durchgedrungen, an welchem diese Verhältnisse sich in sich selbst abschließen. Wenn auch in der Kunst das Praktische sich über sich selbst hinausgetrieben hatte, so ist es doch noch an ihr sichtbar, daß sie von demselben herkommt. Das wahre Praktische bestand nach Schiller darin, daß wir uns selbst als Totalität zu setzen suchen. Diese Bewegung kann nicht verloren gegangen sein, wenn diese letztere erreicht ist, denn wie sollte eine Thätigkeit sein, wenn sie nicht das Ursprüngliche wäre? Da aber die Totalität hier nichts mehr hat, was sie noch nicht durchdrungen und in sich verwandelt hätte, so kann ihre Thätigkeit nur darin bestehen, daß sie sich selbst sich gegenüberseße, und zwar nicht als Totalität, denn alsdann würde sie bald unterschiedslos in sich zusammensinken, und die Thätigkeit würde vielmehr erlöschen — sondern als Einzelnes, oder als Kunstwerk. „Jedes Werk, schreibt Schiller an Goethe, enthält Totalität, wenn es Charakter

hat". Es wird also gerade durch das Besonderste die Allgemeinheit als solche realisirt. Hiemit ist der schöne Gegenstand als bestimmter, den Kant auf so äußerliche Weise durch die Normalidee zu erklären suchte, aus dem Mittelpunkt der Sache selbst abgeleitet. Sein Name aber ist „die Gestalt". Durch diesen Ausdruck den schönen Gegenstand für immer von dem Dinge der gemeinen Erfahrung geschieden, und, bei Beseitigung alles praktischen Inhalts der Kunst, das Bleibende der praktischen Auffassung derselben, nämlich dieß, daß sie nur als vom Menschen Gesetztes und fortwährend Gesetztwerdendes, oder durch einen zeitlosen Act überhaupt ein Dasein hat, erkannt zu haben, ist Schiller's Verdienst um die Aesthetik. Hat er die letztere Seite der Sache verhältnißmäßig ausführlicher, als die erstere, behandelt, so findet dieß seine Erklärung darin, daß ihm als productivem Künstler das übergreifende Verfertigen näher lag, als die Geschlossenheit des Werkes, welche sich besonders dem Beschauer bemerkbar macht, für jenen aber ein Selbstverständniß ist. Auch bedurfte es, wenn sein Philosophiren über das Schöne, wie gleich anfänglich bemerkt wurde, die wesentliche Seite hatte, ihn in sich selbst zum Höchsten zu steigern, gerade für die letzte Forderung der Kunst, sobald sie ihm persönlich aufgegangen war, am wenigsten der theoretischen Erörterung.

Der bisherige Zustand der Anthropologie und Psychologie.

Eine kritische Uebersicht

vom Herausgeber.

(Fortsetzung).

Der Begriff des reinen Ich. — Der Spiritualismus und Naturalismus. — Die Phrenologie.

VII.

Wenn wir nun um uns blicken, um zu sehen, von welcher Seite her historisch für den bei Hegel völlig fehlenden Moment des Individuellen und Concreten *) sich eine Ergänzung finde; so bietet sich eine solche, wie schon gezeigt, überhaupt im Herbart'schen Systeme, specieller für die hier verhandelten Fragen in seiner Psychologie. Wie Herbart gleich bei dem Einschreiten in seine Metaphysik nicht anhob von der Entwicklung allgemeiner Begriffe an einem Realen, wie er daher auch das „Wirkliche" (Seiende) auf das Bestimmteste vom „Sein" unterschied, und so von der Frage ausging, „was da gegeben", was das Reale selber sei, indem wir es zufolge dieser seiner Gegebenheit mit gewissen Begriffen (des Seins, der Qualität, des Beharrens und der Veränderung, der Materie oder des Erscheinens des Realen im Raume, in der Zeit und mit Bewegung) in Verbindung setzen müssen **): so ist auch in seiner Psychologie nicht dies allein oder ursprüng-

---

*) Vgl. im vorigen Heft S. 93 ff.

**) Hauptpunkte der Metaphysik zu Anfang; allgemeine Metaphysik II. S. 73 ff.

lich die Aufgabe, mit irgendwelchen Allgemeinbegriffen den Begriff des Geistes auszustatten oder diesen aus solchen Begriffen dialektisch hervorgehen zu lassen, sondern zu bestimmen, was das Wesen desjenigen Realen sei, welches uns als ein vorstellendes, bewußtes Reale erfahrungsmäßig gegeben ist. Der durchgreifende Unterschied dieser ganzen Verfahrungsweise von der Hegel'schen leuchtet ein; ebenso, wie in ihr gerade ein von Hegel schlechthin Verabsäumtes zu finden ist.

Allgemeines „Sein" aber, All-Leben, Weltseele, „allgemeiner Geist", persönlich werdend erst in unendlichen Einzelgeistern, und wie diese metaphysischen Gespenster weiter heißen, welche man jetzt als die Alles erklärenden Schlagwörter ausspielt, würde er, wenn er von ihnen Notiz genommen hätte, mit uns für bewußtlos hypostasirte Begriffsabstracta erklärt, er würde sich, gleich uns, den Beweis ausgebeten haben, daß Leben, Geist in der That nur allgemeine Substanzen sein können, das Individuelle bloß die vereinzelte, für sich substanzlose Bethätigung jener universellen Kräfte. Diesen Beweis, den wir von den Gegnern noch zu erwarten haben, werden sie indeß wohl uns schuldig bleiben. Sie hätten zunächst die allgemein metaphysischen Gründe zu widerlegen, durch die wir die Nothwendigkeit endlicher Substanzen nachgewiesen; bis jetzt haben sie nur sie zu ignoriren sich begnügt. Aber je weiter die Betrachtung in das Reale hineingeht, desto unabweislicher muß sie die Eigenthümlichkeit alles Daseins im Universellen zugestehen, und selbst die neuere Naturforschung weist in allen ihren Theilen darauf hin, die Vorstellung bloß allgemeiner Naturkräfte als eine ungenügende Einseitigkeit abzulegen.

Neben diesem Hauptverdienste Herbart's, auf eine auch in der Psychologie von der herrschenden Denkweise zurückgedrängte Auffassung wieder eingelenkt zu haben, bleibt sogleich auch noch das specieller psychologische Verdienst ihm nachzurühmen, dem wahren Begriffe des Ich tiefer nachgeforscht und auch hier eine hergebrachte Begriffsverwechselung oder Ungenauigkeit in's Klare gebracht zu haben. Dieß steht sogar mit dem Probleme von der Substantialität des Einzelgeistes in innigerem Zusammenhange, als

der erste Blick es verrathen möchte: so ist es der Mühe werth, näher darauf einzugehen.

Alles, was im Bewußtsein, aber unmittelbar zugleich nur für das Bewußtsein ist, — das Innerliche, Subjektive, — wird von der bewußten Seele (d. h. von dem Realen, welches, indem es ist, zugleich Wissen dieses Seins ist) eben damit als ihre eigene Zuständlichkeit auf sich bezogen, an jenes ursprüngliche Wissen von sich (Ich-Vorstellung) angeknüpft und als nähere Bestimmung desselben ihm subsumirt; die Ich-Vorstellung ist immer zugleich Vorstellung des Ich in einer bestimmten Zuständlichkeit, weil das Reale, das in ihm sich weiß, stets nur in bestimmter, unterschiedener Zuständlichkeit ist. Aber diese ist eben damit nicht nur eine mannigfaltige, sondern an dem Einen Realen eine wechselnde, und so werden von diesem die wechselnden Zustände zugleich auf sich selbst, als das darin Einsbleibende, bezogen. So weiß die Seele, ihnen gegenüber, sich als die Eine: d. h. unter dem Wechsel der Vorstellungen ist die Ich-Vorstellung die gemeinsame, alle begleitende und sie verknüpfende: nur an ihrer Einheit kann der Wechsel gewußt werden; aber auch umgekehrt gelangt am Wissen des Wechsels das Bewußtsein der Einheit erst zu Energie und Dauer. — Alles dies bezeichnet Kant's „Einheit der Apperception". Aber auch sein weiterer Satz, in welchem er den Begriff der Apperception näher analysirt: „die Vorstellung: ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können"; enthält in dem Zusatze des „Könnens" eine wichtige und folgenreiche Bestimmung. Es ist darin nicht nur unterschieden das Ich, welches alles Andere, auf dasselbe Bezogene, und sich zugleich vorstellt, von dem Ich, welches sich in seiner reinen Einheit vorstellt: — der Fortschritt vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein ist ebenso bezeichnet, als beides scharf aus einander gehalten; — sondern es ist auch darauf hingewiesen, daß das Ich selber nichts Reales, sondern lediglich die Grundvorstellung desjenigen Realen sei, welchem die Eigenschaft des Bewußtseins (das Prädikat „ich denke" sich beilegen zu können) zukommt. Und dies ist es, für wie unscheinbar auch diese Unterscheidung

auf den ersten Anblick sich geben möge, worauf wir auch jetzt noch vollen Nachdruck zu legen haben.

Die Seele nämlich ist durchaus dem „Ich“ nicht gleichzusetzen, so gewöhnlich auch dies einem immer mehr sich vernachlässigenden philosophischen Sprachgebrauche geworden ist. Ich ist überhaupt gar nichts Substantielles, sondern eine das Substantielle, Reale, welches die Seele ist, begleitende Allgemeinvorstellung derselben. Nicht einmal das entspricht genau der Wahrheit, zu sagen: die Seele ist ein Ich, sondern die Seelensubstanz, indem sie ist, weiß sich zugleich, hat die Ichvorstellung. Auch der Ausdruck: das Ich ist kein völlig angemessener, ja er kann, — wie es wirklich geschehen ist, — zu trügerischen Folgerungen verleiten; indem der Artikel „das“ ihm eine Selbstständigkeit und Realität zu leihen scheint, die in ihm gerade nicht ist, sondern in demjenigen, dessen Allgemeinprädikat lediglich es bedeutet.

Dieser erste, wie es zunächst scheint, unverfängliche Irrthum hat jedoch nun viele andere, der schwersten Art, nach sich gezogen. Indem man sich gewöhnte, das Ich und die Seelensubstanz für lediglich dasselbe zu halten, hat man ferner die letztere, weil sie die reale, beharrliche Einheit in ihrem gleichfalls realen Wechsel ist, sofort nun für gleichbedeutend gehalten mit dem „reinen“ Ich, mit jener formalen Einheit des Sichwissens in dem realen Wechsel: die leere Form des Ich, die nun abstrakt gewordene Einheit des Seelenwesens, wurde als die Seele selber bestimmt. Dadurch war man zuvörderst schon bis dahin gekommen, dem Realen die Form, als das Wesen desselben, unterzulegen, diese somit zu hypostasiren. Darin lag das folgenreiche πρῶτον ψεῦδος der ältern Wissenschaftslehre, wodurch sie eine vergebens von ihr abgelehnte nihilistische Seite behielt. Weil aber ferner die Vorstellung: Ich nur in der steten Selbstunterscheidung von Subjekt-Objekt besteht, ein stetes Sichsetzen der Einheit in diesen Unterschied ist, wurde das Reale, dessen Prädikat das Ich ist, nicht minder als Sichsetzendes, Sichproducirendes genommen; und weil endlich das Objekt jenes Subjektes eben nur das Produkt jener sich selbst setzenden Unterscheidung ist, so schien bewiesen, daß

alles real Objektive für das Ich nur durch das Ich producirt werde. Hiermit war man zuletzt bei dem absoluten Ich, als dem real-idealen Principe, angekommen: ein individuelles mußte erst innerhalb des praktischen Theiles der Philosophie abgeleitet werden, als Moment des allgemeinen; — und dadurch war überhaupt die Bahn geöffnet zu jenem Verselbstständigen reiner Allgemeinheiten, jenem Substantiiren universaler Prädikate, welches wir als den Charakter der folgenden philosophischen Epoche bezeichnen können. Das rein substanzlos Dynamische, die Hypostasen eines unendlichen, stufenweise sich selbst hemmenden, subjektiv-objektivirenden, darum als „absolute Vernunft" bezeichneten Producirens, dann einer unendlichen Subjektivität, eines allgemeinen Geistes, erhielten den Sieg, in der Naturphilosophie, wie in dem Hegel'schen Systeme: es war nur die gesteigerte Entwicklung des Einen, unwillkürlich durch den Begriff des reinen Ich in die Philosophie eingedrungenen Grundfehlers.

Aber nicht minder entscheidend haben sich nach anderer Seite hin die Folgen dieses Irrthums in der ganzen Epoche des Kantianismus und noch jetzt überall geltend gemacht, wo von empirischer Psychologie die Rede ist, welche man uns sogar erneuert empfehlen zu müssen denkt: — auch hier ist das „Ich", — in Wahrheit nur das Resultat und die Gemeinvorstellung der hinter ihm liegenden, gewisse wechselnde Zuständlichkeiten in sich wissenden und in Einheit zusammenfassenden Seelensubstanz, — sofort zur „Seele" erhoben, und ihr völlig gleich gesetzt, so daß dieselbe, als bloß bewußtes Wesen, ihren unbewußten Zuständen entgegengesetzt wurde, welche man, durch eine neue, nun nöthig werdende Abstraktion, insgesammt dem „Leibe" zurechnete.

Darin war jedoch eine zweite, nach anderer Richtung fließende, Quelle der folgenreichsten Irrthümer eröffnet. Bloß in Folge dieses Verfahrens, ohne eigentlichen Grund oder Beweis, wurden nun „Seele" und „Leib" oder „Seele" und „Organismus", wie Ich und Nichtich, wie direkt sich entgegengesetzte Begriffe einander entgegengehalten: alles Bewußte gehört ausschließlich der „Seele", alles Bewußtlose ausschließlich dem „Leibe", dem „Organismus"

an. Da entstand nun die Schwierigkeit, wie die zwischen Bewußtsein und Bewußtlosigkeit schwankenden, aus dem einen in das andere Gebiet übergehenden Zustände zu erklären seien, ja wie die stete Wechselwirkung und Zusammengesellung so direkt entgegengesetzter Dinge, wie „Leib" und „Seele" — nun geworden waren, überhaupt denkbar werden möge? Es entstanden Probleme und Fragen, die nicht im Objekte selbst ihren Grund und ihre Anregung hatten, sondern Produkte waren jenes abstrahirenden Denkens, welches überall nur Gegensätze hervorbringen kann: — man fragte nach dem Zusammenhange von Leib und Seele, als „entgegengesetzter Substanzen", nach dem sensorium commune, als der ausschließenden Stelle im Hirn, durch welche der an sich seelenlose, nur belebte „Organismus" mit der an sich leiblosen Seele in Zusammenhang trete; es entstand die Vorstellung einer Raumlosigkeit der Seele, die, ohne irgendwo sein zu dürfen, nun dennoch im Leibe überall wirksam gedacht werden mußte: — offenbare Widersprüche, in denen man tiefsinnige Aufgaben und verborgene Räthsel sah, während sie, — das Schlimmste, was einer Wissenschaft begegnen kann, — Täuschungen einer oberflächlichen und unachtsamen Auffassung des Gegebenen waren, die so hartnäckig an die Stelle des Wirklichen traten, daß dies zuletzt gar nicht mehr richtig gesehen wurde.

Zwar konnte es scheinen, daß Kants Raum- und Zeittheorie dieser Lehre von der absoluten Raumlosigkeit des Seelenwesens zur Unterstützung und zum tristigsten Beweise diene. Aber dieselbe Verneinung hätte sogleich auch auf seine Existenz in der Zeit ausgedehnt werden müssen: nach der ursprünglichen Consequenz der Kantischen Theorie ist dem Wesen der Seele ebenso sehr die Dauer in der Zeit, als das Beharren im Raume abzusprechen; sie ist ebenso wenig in irgend einer Zeitform, als in irgend einem Raumtheile wirklich, d. h. sie ist niemals und nirgends. Zu dem entschiedenen Aussprechen dieser Consequenz ist nun die empirische Psychologie begreiflich nie fortgeschritten: sie hätte sonst an der Seele gar nichts Wirkliches und empirisch Zugängliches mehr übrig behalten. Sie hat sich nur begnügt, die eine Hälfte, die

Räumlichkeit, ihr abzusprechen, und schon damit ein erhabenes Resultat sich zu erringen geglaubt. Wenigstens ist indeß das Vorurtheil dadurch befestigt worden, daß das Räumliche ein Niedrigeres, Geringeres, des Geistes und seiner Existenz Unwürdiges sei; und dennoch gab man die übrigen Resultate des Kantischen Idealismus auf, und glaubte weit über seine Ansichten hinaus zu sein.

Dies Alles zu widerlegen, thut nun nicht Noth; da es in der That nur auf der halb angenommenen, halb fallen gelassenen Consequenz eines philosophischen Standpunktes beruht, welcher längst seine Geltung verloren hat, so bedarf es nur charakterisirt, bezeichnet zu werden als der bewußtlos nachwirkende Rest jener Denkart, welche man in ihren Principien ausdrücklich zu verläugnen sich angelegen sein läßt. Ebenso hat, was den positiven Gegenbeweis betrifft, die nachhegelsche Metaphysik, namentlich die des Referenten, den Hauptnachdruck schon lange darauf gelegt, nachzuweisen, daß Raum und Dauer, als unmittelbare Specifikationen der Kategorie der Quantität, ebensosehr und ganz auf gleiche Weise, wie diejenigen Kategorieen, welche Kant die des Verstandes nannte, Grundformen alles Wirklichen seien, daß schlechthin alles Natur- wie Geistes-Reale, bis zu Gott hinauf, nur als Raum- und Zeitwirklich (Raum und Zeit setzend-erfüllend) gedacht werden könne, was für das Princip der Psychologie und das Verhältniß des Geistes zu seiner Raumrealität eine ganz veränderte Grundlage geben muß. Dennoch ist zu bekennen, daß dem entschiedenen Ergreifen dieser spekulativ allein klar abschließenden und auch einzig naturgemäßen Auffassung jene Ueberbleibsel halbkantischer Denkweise noch mächtig entgegenstehen, daß die Naturlosigkeit Gottes und des menschlichen Geistes noch immer zu den hergebrachten Axiomen der philosophisch Gebildeten gehört, bei deren Antastung sie sogleich befürchten, in naturalistische und materialistische Vorstellungen gestürzt zu werden. Umgekehrt sollten sie darin eine Bewährung von der Macht des Geistes erblicken, daß er völlig die Natur zu durchdringen, sich in ihr durchaus zu vergegenwärtigen, sie sich zu unterwerfen vermag, und den Sieg

des Idealismus, daß die Natur nicht mehr, wie selbst noch bei Hegel, als die Negation des Geistes gefaßt wird, sondern als das ihm untergebene, widerstandlose Verwirklichungsmittel desselben, welche Widerstandlosigkeit derselben und so die unmittelbare Uebermacht des Geistes über die Natur viel weiter reicht, als die gewöhnliche Erfahrung uns dies annehmen läßt. Wir erinnern nur an die (zum Zeichen, daß das Princip ihrer Erklärung noch nicht gefunden war, mit dem allgemeinen Ausdrucke des „Magischen" belegten) Fernapperceptionen und Fernwirkungen des Geistes, in denen er noch auf intensivere Weise das eigentlich Trennende, Negative, der Natur, die Raumunterschiede überwindet, als dies schon in der normalen Apperception und Willensäußerung geschieht, aber dort und hier nur auf analoge Art, und gleichmäßig darin seine vollherrschende Gegenwart in der Natur erweisend. —

Um sodann noch in einigen weitern Zügen die an jene Grundlagen sich anknüpfenden falschen Consequenzen zu charakterisiren, so war hierdurch, was die empirische Psychologie betrifft, die ganze Lehre von den mannigfachen, auf die Einheit des Ich übergetragenen Seelenvermögen eingeleitet. Da nämlich dem also substantiirten, an sich selbst aber substanzlosen Ich irgend ein Inhalt beizulegen war, so konnten nur jene bewußten Zustände, welche die Seele in der Ichvorstellung verknüpft, als der eigenthümliche Inhalt einer Selbstbestimmung des Ich, als bleibende Eigenschaften oder Selbstbestimmungen desselben, ihm zugeschrieben werden. Sie wurden zu Vermögen desselben gestempelt, und nun hieß es: die Seele oder das Ich hat die und die Vermögen, welche vollständig auszumitteln nun der „innern Erfahrung" überlassen blieb. Daraus der Inhalt und die Methode der empirischen Psychologie, die Thatsachen des Bewußtseins aus der innern Erfahrung zu sammeln, nach bestimmten Hauptbegriffen zu ordnen und zu beschreiben. Als psychologischer Vorarbeit haben wir derselben schon ihren vollen Werth eingeräumt; aber die empirische Psychologie, wie wir noch jüngst vernommen haben, geht zugleich darauf aus, das Gegebene zu „erklären". Dennoch war man über das eigentlich zu Erklärende, ja Problematische, schon hinausgegangen: denn indem

man dem Ich ein fertiges Erkenntnißvermögen, daneben dann zwei ebenso fertige Gefühls- und Begehrungsvermögen sammt der zahlreichen Sippschaft vielfach verzweigter Untervermögen beilegte: so war die eigentliche Schwierigkeit, wie das Eine Ich dennoch in ein so Unterschiedliches, wie Erkennen, Fühlen, Wollen sich theilen könne, schon übersprungen. Ja möge es den Vertheidigern dieser Betrachtungsweise nicht entgehen: — man hat sich eigentlich die Wurzel und Quelle alles Erklärens abgeschnitten, indem man das Reale, Substantielle der Seele, welches ebenso realer Affektionen, Umstimmungen und Gegenwirkungen fähig ist, unbeachteter Weise in ein hohles, in der Luft schwebendes Ich verwandelt hat, in eine abstrakte Monade, von der, wenn man consequent denken wollte (Fichte hat es dargethan), schlechterdings unbegreiflich ist, wie etwas Anderes in ihren Umkreis fallen, für sie existiren könne, denn nur ihre Selbstbestimmungen, ein ebenso nur Schematisches, wie es selbst lediglich das in sich selber sich abspiegelnde Urschema ist.

VIII.

Diesen principiellen Unzulänglichkeiten insgesammt hätte nun die Kritik Herbart's ein Ende machen können, welcher den Begriff eines reinen, aber substantiirten Ich, ebenso den der Seelenvermögen, in ihrer Nichtigkeit zeigte. Mit Letzterm scheint er gesiegt zu haben in der allgemeinen Meinung der Wissenschaftlichen: jener Nachweis dagegen scheint weniger klar durchgedrungen zu sein, ohne Zweifel darum, weil er sich bei ihm mit eigenen, noch mancherlei Problematisches übrig lassenden Untersuchungen verwickelte. Es wird daher nicht überflüssig sein, dies Resultat auf selbstständige Weise noch weiter auszuführen, als es im Vorhergehenden geschehen, und es kritisch besonders nach der Seite zu wenden, auf der es der nächsten Entwicklung der Psychologie hindernd in den Weg tritt, welcher Herbart jedoch nach der historischen Stellung seiner Psychologie gar keine Beachtung zuwenden konnte.

Auch in den psychologischen Lehren Hegel's und seiner Commentatoren nämlich scheint jener überkommene Grundirrthum von

dem Ich noch hindurch, ja er ist für das ganze System von den durchgreifendsten Folgen gewesen. Eben darum, weil das an sich Richtige erkannt wurde, daß „Ich" nichts Substantielles, nur das Accidenz, Prädikat eines solchen sei, wurde auch das real individuelle Ich zum bloßen πρόσωπον, zur Maske eines in ihm hindurchtönenden allgemeinen Geistes herabgesetzt: — wobei freilich nur zu erinnern bleibt, daß jener Begriff des allgemeinen Geistes sich ebenso unreal und unverständlich gezeigt hat, als der eines leeren, für sich bestehenden Einzel-Ich. War man aber einmal über diesen Punkt außer Sorge, so schien es dann sich von selbst zu verstehen, daß auch im Gebiete des Geistes das Individuelle keine Wahrheit habe, sondern nur das wechselnd Erscheinende am Allgemeinen, hier am substantiellen Geiste sei. Wir brauchen diese Lehre in ihrem allgemeinen Charakter und in ihren besondern Consequenzen nicht weiter zu entwickeln.

Aber ebenso dürfen wir nur daran erinnern, daß diese ganze Grundansicht, sofern sie mit metaphysischen Prämissen zusammenhängt, bereits aus ebenso allgemein metaphysischen Principien widerlegt worden sei (vgl. VI. S. 94). Unsere ontologischen Darstellungen haben gezeigt, daß der Begriff endlicher Substantialitäten ein nothwendiger Wechselbegriff ist, zu dem nicht mehr bloß abstrakt (oder unvollständig) gedachten der absoluten Substanz, gerade aus demselben Grunde, warum der Begriff der realen, lebendig wirkenden Einheit ein Nichteines, real Unterschiedenes, als das zu Vereinende, in ihr nothwendig macht. Dies allgemeine Resultat zeigt sich nun am Begriffe des Ich von einer besondern, und zugleich neuen Seite. Es kann an ihm nachgewiesen werden, daß es selbst nichts Substantielles sei, wohl aber Merkmal, Prädikat eines Realen sein müsse, welches eben durch die Bethätigungen, in denen es, sich selber und andern Ichen, als Ich offenbar wird, durchaus als individuelle, nicht als bloß allgemeine Substanz sich zeigt.

Wir können diesen Satz, theils mit Rücksicht auf das allgemein vorauszusetzende metaphysische Resultat, theils im Hinblicke auf den gegenwärtigen psychologischen Zusammenhang, auch so aus-

drücken: Gewissen endlichen Substanzen (den Menschenseelen) kommt, im Unterschiede von andern, das Vermögen zu, ihre wechselnden Zuständlichkeiten zugleich in bewußter Einheit zu durchdringen, und so Iche, für sich seiende Substanzen zu sein. Hierbei ist die Substanz ebenso der reale Träger des Ich, wie das Ich nur Merkmal, Selbstankündigung der Substanz. Es selber ist nur die Allgemeinvorstellung, in welcher jenes Reale seine zugleich vorgestellten Zuständlichkeiten zusammenfaßt und deren Mannichfaltigkeit so auf Sich, als das Eine, bezieht. „Reines Ich" giebt es demnach überall nicht; für sich gefaßt, nicht befestigt an einem Realen, das, im Bewußtsein sich ergreifend, die Ichvorstellung, als das seine reale Einheit Begleitende, dadurch stets producirt, ist es ein bloßes Abstraktum, dessen „Widerspruch" Herbart nachgewiesen hat. Was weiter dabei noch zu bedenken ist, wird sich ergeben.

Hiermit schwindet auch die fernere Voraussetzung, von welcher sich die psychologischen Lehren nicht losmachen können, denen Seele und Ich ununterscheidbar in einander aufgehen: daß das Reale der Seelensubstanz nur in ihren bewußten Zuständlichkeiten bestehe. Das Bewußtlose soll dann eben nicht Seele, soll die Negation der Seele, der „Leib" sein. Und so wurde dem einzig berechtigten, den wahren Bestand des Thatsächlichen, wie der darüber gepflogenen Untersuchung ausdrückenden Satze: daß in dem Realen, welches dem Ich zu Grunde liegt, bewußtlose und bewußte Zuständlichkeiten auf's Innigste verbunden sind und in einander übergehen, die ebenso unberechtigte, als ungeprüfte Behauptung, — sogar als ein vermeintlicher Erfahrungssatz — untergelegt: der Mensch bestehe aus Leib und Seele, wo „Leib" doch nur das unbekannte und unbestimmte Gebiet des Bewußtlosen, das Ununtersuchte, bedeutet. Es ist eben die Frage, was der Leib sei, bis auf seine unmittelbarste Handgreiflichkeit herab?

Man mag nämlich die Seele entweder spiritualistisch als Immaterielles, oder materialistisch als eine „äußerst feine und sublimirte Materie" fassen: so setzt man dabei stillschweigend vor-

aus, schon zu wissen, was *Materie* sei? Materie nämlich, als sinnlich *palpabel*, wird sehr übereilter Weise für bekannter gehalten, als das Unsichtbare, der Geist. Der Begriff der Materie ist vielmehr selbst ein naturphilosophisches Problem, so oberflächlich gefaßt aber, wie es hier geschieht, und wie auch der Leib nur als das Materielle bezeichnet wird, ist er *durchaus eine unbestimmte Abstraktion*, in der sehr viele höchst ungleichartige sinnliche Erscheinungen zusammengefaßt werden; es ist dasselbe Unbekannte, was uns vorhin schon in der Vorstellung des „Leibes" begegnete. Wenn daher Spiritualismus und Materialismus sich in der Behauptung vereinigen, daß der Leib „Materie" sei, so haben sie nur den unbestimmten Ausdruck mit einem noch unbestimmtern, weil abstraktern, vertauscht. Kann doch der Leib nicht *bloß* Materie sein.

Vielmehr ist es eine alte Voraussetzung, daß die an sich „todte" Materie im Leibe von organischen *Kräften* (der „Lebenskraft") belebt, gestaltet, bewegt werde, und der *Gegensatz*, nach welchem der Mensch aus Seele und Leib bestehen sollte, dehnt sich jetzt um ein Glied weiter aus: daß er entweder aus Geist und aus Lebenskraft sammt Leibe, oder aus Geist sammt Lebenskraft und aus Leibe bestehe, indem jene entweder näher nach der Seite des Geistes oder nach der des Leibes hingezogen werden kann. An ihr, der organischen Kraft nämlich, haben wir ein Mittleres erhalten, von dem es auch bei dem hartnäckigsten Bestehen auf dem Begriffe des Gegensatzes zweifelhaft werden muß, ob hier noch ein solcher zwischen dem Geiste und der organischen Kraft walten könne? Sollte nicht das Reale, welches gewisse eigene Zuständlichkeiten zugleich zur Vorstellung erhebt und darin sich als Ich setzt, die bewußte vernünftige Seele, *dasselbe* sein können mit demjenigen, welches im Lebensprocesse den äußern Leib erbaut und erhält, und zwar um so mehr, je entschiedener auch im letztern eine vernunftgemäße Thätigkeit sich gegenwärtig zeigt, so daß die bewußte Seele und die bewußtlos bleibende organische Kraft nur als die beiden verschiedenen Seiten Ein und desselben *an sich* vernünftigen Realen anzusehen wären? Wenn man darauf mit Ja

antworten müßte, so wäre dadurch Nichts behauptet, was im Geringsten das Wesen des Geistes preisgegeben, dem Materiellen genähert hätte, — falls man nämlich nicht bis zu der auch in diesem Zusammenhange schon sinnlosen Behauptung fortschreitet: daß die organische Kraft (diese einigende, aus der Idee des Organismus heraus die Mannigfaltigkeit aller seiner Theile gestaltende und beherrschende Macht) nur Produkt sein solle aus der Zusammensetzung der im Körper vereinigten Stoffe. Muß vielmehr einleuchten, daß die organische Kraft, als das objektiv Vernünftige, an sich selbst schon schlechterdings hinausliegt über alle bloß materialistischen Vorstellungen, welche sich an ihr als durchaus ungenügend erweisen: so folgt daraus, um wie viel weniger in den Akten des Bewußtseins eine bloß materielle Substanz, wie „fein und sublimirt" auch gedacht, wirksam sein könne. Schon eine gründliche Einsicht vom Wesen der organischen Kräfte muß allen bloß materialistischen Voraussetzungen völlig ein Ende machen; aber damit sind auch die Vorstellungen widerlegt, welche im „Leibe" wesentlich nur Ausgedehntes, Stofflichkeit erblicken, im Gegensatze mit der Seele (dem Geiste), als der nichtausgedehnten, bloß denkenden (vorstellenden) Substanz. Dieser Dualismus ist die Grundlage des in diesem Betracht ebenso einseitigen Spiritualismus, der sogar, wie sich hier zeigt, in der Verkennung und Herabsetzung des Lebens und des Organischen überhaupt ganz auf demselben Boden mit dem Materialismus steht, durch das hartnäckige Verharren im bloßen Gegensatze von Seele und Leib aber, was seine theoretische Konsequenz und Bündigkeit betrifft, sogar tief herabsinkt unter den Materialismus, welcher, indem er den Menschen wenigstens aus einem monistischen Princip zu erklären sucht, ungleich konsequenter ist, als jener, und ohne tiefere Prüfung, auf den ersten Anblick wenigstens, ungleich haltbarer erscheint, als die entgegengesetzte spiritualistische Ansicht. Durch das Dualistische, was im Spiritualismus liegt, wird er nämlich genöthigt, bei allen näher eingehenden Fragen nach dem eigentlichen Zusammenhange von Leib und Seele, nach der Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen diesen beiden „entgegengesetzten" Substan-

zen, zu den abenteuerlichsten Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen. Wir reden nicht von der Theorie des Occasionalismus bei den Cartesianern oder von der Leibnitz'schen vorausbestimmten Harmonie: ihr Resultat ist eigentlich nur das scharfgefaßte philosophische Bewußtsein von der Unbegreiflichkeit des also gefaßten Problemes, von dem absoluten Widerspruche, zwei an sich entgegengesetzte Substanzen in irgend einer unmittelbaren Wechselwirkung zu denken. Deßhalb soll Gott oder eine von Gott vorausgetroffene „Einrichtung" das Vermittelnde sein: die Lösung des Problems wird in den allgemeinen Urgrund der Dinge zurückgeschoben, worin freilich am Ende auch die Ursache jenes Zusammenhangs von Leib und Seele zu suchen ist. Aber das eigentliche Wie desselben bleibt dabei völlig im Dunkel; Gott oder die besondere „Einrichtung" ist hier nur, wie so oft, das asylum ignorantiae. Unerwarteter Weise werden wir in dieser Frage sogar bei Herbart einer ähnlichen Auskunft begegnen.

Wir reden vielmehr von denjenigen Hypothesen, welche mit jener dualistischen Grundansicht zusammenhangen und noch gegenwärtig in Geltung sind — besonders bei Naturforschern und Aerzten, welche durch sie der Klippe des Materialismus aus dem Wege gehen wollen, ohne sich zu dem wahrhaft Entscheidenden und Gründlichen erheben zu können. Wir erinnern bestimmter hierbei an die noch kürzlich von Neuem ausgebildete Lehre von einem Centraltheile im Körper (im Hirne), in welchem, als dem Sensorium commune, alle Nerven und deren Empfindungen ihren gemeinschaftlichen Einheitspunkt finden, und von welchem umgekehrt alle (willkührlichen und unwillkührlichen) Einwirkungen der Seele auf den Leib sich verbreiten sollen. Da nur durch dessen Vermittelung der Leib mit der Seele zusammenhangen, beide überhaupt für einander existiren sollen, so wurde derselbe der Sitz der Seele, oder, etwas weniger sinnlich, darum jedoch nur desto unbestimmter und vieldeutiger, das Seelenorgan genannt. Der Physiologie und Anatomie wurde nun die Untersuchung überwiesen, an welcher Stelle des Hirnes der Punkt anzutreffen sei, in welchem das Centralende aller Nerven zusammenlaufe: dieser nämlich sollte das Seelenor-

gan sein. Je kleiner man sich denselben dachte, desto mehr, meinte man, verliere sich die Schwierigkeit der Annahme, wie ein schlechthin Unräumliches (die Seele) mit einem Ausgedehnten (dem Körper) in Zusammenhang treten können: — als ob auch das Kleinste nicht immer noch theilbar, mithin ausgedehnt wäre, und es daher nicht ebenso unerklärlich bliebe, wie vorher, wie die Seele, diese der Voraussetzung nach schlechthin nicht ausgedehnte, nur vorstellende Substanz, mit irgend einem Körpertheile, auch von kleinster Ausdehnung, in unmittelbare Berührung treten könne!

Lange Zeit hat nun diese Hypothese vom Seelenorgane selbst der anatomischen Erforschung des Hirns und der Nerven das Vorurtheil aufgedrückt, an irgend einer einzelnen Stelle desselben eine Vereinigung aller Centralenden des Nervensystems finden zu wollen, einen letzten und kleinsten Mittelpunkt, als Sammelplatz aller Empfindungen, die von hier aus unmittelbar in das Bewußtsein überspringen! Was man aber sucht, glaubte man finden zu müssen, und so giebt es, nach Hartmann's Nachweisung *), keinen ausgezeichneten Theil des Hirnes, in welchem man jenes Centralorgan nicht gefunden zu haben meinte.

Dennoch, wiewohl es noch jetzt namhafte Physiologen giebt, welche an der endlichen Nachweisung eines solchen einzelnen Mittelpunktes im Hirn nicht verzweifeln, so hat doch die unbefangene und von Voraussetzungen keinerlei Art beschränkte physiologische Forschung neuerer Zeit solche Aussicht immer unwahrscheinlicher gemacht. Vielmehr gehört es zu den durch übereinstimmende Beobachtung der neuern Physiologen ziemlich festgestellten Erfahrungssätzen, daß kein einzelner Theil, sondern das ganze Hirn, selbst mit Zuziehung des kleinen, als des Centralorgans der motorischen Nerven, „Organ" oder „Sitz" der bewußten Thätigkeit der Seele sei. Wir dürfen dies Resultat in keinem Betrachte für gering oder unbedeutend achten, sondern nur seine allgemeine spekulative Bedeutung fassen, um es in seiner durchgreifenden Erheblichkeit zu er-

*) „Der Geist der Menschen" ꝛc. 2te Aufl. 1832. S. 221.

kennen; es muß sogar noch einen Schritt weiter geführt werden. Ueberall, wo die bewußte Seele sich wirksam zeigt, sei es empfindend oder wollend, da ist sie auch im Leibe gegenwärtig, so gewiß ihre Gegenwart nur in ihrer Wirksamkeit besteht. Es ist daher noch zu wenig gesagt, das Seelenorgan nur auf das Hirn oder die beiden Hemisphären des großen Hirns einzuschränken: es reicht so weit, als die Empfindung im Organismus verbreitet ist, welche nicht ohne Selbstverdoppelung, ohne eine Analogie des Bewußtseins, denkbar ist. Der Sitz der Empfindung ist daher nicht im Hirn oder in einem dort irgendwo sich aufhaltenden Seelenorgan zu suchen (eine mit den obigen Prämissen eng zusammenhängende ganz unbegründete Hypothese, welche in der Lehre von den Sinnen eine Menge von erkünstelten Schwierigkeiten veranlaßt hat), sondern in dem Peripherieende der empfindenden Nerven selbst. Bis dahin erstreckt daher auch die bewußte Seele ihre Wirksamkeit oder Gegenwart. (Dies läßt sich bis herab auf die einzelnen Fragen nachweisen, die eine Theorie der Sinne zu lösen hat; wir werden künftig in einer selbstständigen Darstellung der Wissenschaft von der Seele zeigen, wie nur unter letzterer Voraussetzung auch eine genügende Lösung des bekannten Problemes von dem Aufrechterscheinen der Gesichtsobjekte möglich wird, nicht nach der gewöhnlichen Annahme, welche den Sitz der Empfindung im Hirne annimmt, und das Percipiren der Gesichtsobjekte durch die Seele erst hinter dem (verkehrten) Bilde auf der Nervennetzhaut des Auges vor sich gehen läßt.)

Dies die Eine Seite der Sache: aber ebenso ist die ergänzende andere festzuhalten, daß die Seele, wiewohl als organische Kraft in allen Theilen des lebendigen Organismus gegenwärtig, als bewußte in allen empfindenden Theilen desselben wirksam, damit dennoch nicht ausgedehnt und theilbar sei in dem gewöhnlichen Sinne, welchen man allein bisher bei Erwähnung räumlicher Verhältnisse kunt. Sie ist vielmehr durch ihre wirksame Allgegenwart im Organismus das die eigene Räumlichkeit und Theilbarkeit desselben Ueberwindende, in ihre Einheit Aufhebende: das Auseinander seiner Theile ist in der sie durchdringenden Besee-

lung ein Ineinander derselben geworden; jeder nimmt „Theil" an der Veränderung des andern, ist ideell gegenwärtig in ihm, wiewohl real-räumlich von ihm geschieden. Nur so ist zu erklären, wie eine Empfindung, an einer bestimmten Stelle entstehend, das Ganze durchdringt, wie überhaupt eine Gemeinschaft im Organismus möglich ist.

Beseelung heißt daher Aufhebung des Raumes in seiner trennenden Bedeutung, Idealisirung des Leibes; und Seele, ganz allgemein gefaßt, ist diese Macht, als Einendes des Leibes, seinen Raum zu durchwirken, aber eben damit auch sein Trennendes aufzuheben. Diese raum- (und zeit-) überwindende, schlechthin ideelle (mithin auch alle materialistische Voraussetzungen thatsächlich weit überflügelnde) Einheit des Organismus nennen wir Seele im weitesten Sinne. Wie sollte nun der gleiche Begriff nicht auch von der Seelensubstanz, die zum Selbstbewußtsein hindurchbricht, und von der Macht des bewußten Lebens gelten? So ist der Spiritualismus in seinem positiven Bestande gerechtfertigt; aber er hat die völlig unhaltbare und grundverwirrende Vorstellung eines Außereinanderseins von Geist und Organismus aufgegeben.

Aber auch sonst mußte das Unbegreifliche und Ungereimte der spiritualistischen Lehren vom Sensorium commune einleuchten, welches jener schroffe Gegensatz hervorgebracht; man griff daher zu weitern halbspiritualistischen Hypothesen, man nahm ein Mittleres an, welches, weder nur materiell, noch bloß geistig, der Vorstellung eine leichtere Handhabe zu leihen schien, um die Wechselwirkung direkt entgegengesetzter Substanzen zu erklären. Eine in den Nerven sich ausscheidende imponderable Flüssigkeit, ein „Aether" in den Hirnhöhlen sollte nun das Vermittelnde sein; die Wirksamkeit der Seele auf die Nerven und den Körper wurde (aus Veranlassung der bekannten Versuche) einer elektrisch-galvanischen Strömung verglichen; — und noch neuerdings hat man aus diesen Gründen sich bemüht, den Sitz der Seele in den Hirnhöhlen nachzuweisen und ihre Wirkung auf den Körper durch den Nervenäther vermittelt sich zu denken *). Da nun aber die Hirn-

*) Dr. F. W. Hagen Beiträge zur Anthropologie 1811. S. 102 ff.

höhlen, wenn man physiologisch klar sehen will, keine andere Bedeutung haben können, als daß sie die leeren Zwischenräume sind, welche die Ganglien des großen und kleinen Hirns, so wie die Hemisphären des großen Hirns in ihrer Entfaltung übrig lassen, also gerade die Stellen bezeichnen, wo keine Hirn- oder Nerventhätigkeit stattfindet: so haben sie auch für die Seele, sofern diese doch in irgend einer unmittelbaren Beziehung mit ihrem Organe stehen muß, gerade gar keine oder die allergeringste Bedeutung: denn diese wird doch nicht neben oder außer dem Organe stecken sollen, durch welches sie wirkt?

IX.

Verglichen mit der theoretischen Schwäche eines solchergestalt in widersprechende Hypothesen sich verlaufenden Spiritualismus, erscheint die naturalistische Ansicht von der Seele, wenigstens ohne tiefere Prüfung, haltbarer, weil sie monistisch ist, weil sie den Menschen nicht, einer Theorie zu gefallen, in zwei entgegengesetzte Hälften zerreißt. Aber eben diese leicht zu erfassende, äußerlich entschlossene Konsequenz ist das Täuschende, Gründlichkeit und Unbefangenheit nur Vorspiegelnde dieser Ansicht, wodurch sie unter sonst klaren und kaltbesonnenen, aber mit halbem Denken sich genügenden Forschern, Physiologen, Aerzten, Weltmännern, laut, noch mehr im Stillen, zu allen Zeiten und jetzt erneuert, großen Anhang gefunden hat. Auch diese stellen wir in ihren Grundzügen dar, weniger dabei bloß einzelnen Lehrmeinungen und bestimmten Aussprüchen folgend, als die durch sich selbst sich entwickelnde Konsequenz des Ganzen in's Auge fassend.

Der Mensch zeigt während seines ganzen Lebens die unauflösliche Verflechtung von bewußten und bewußtlosen Zuständen, von Seele und Leib: wir finden nirgends einen Zustand der Seele, d. h. des Bewußtseins, oder einen Zeitmoment ihrer Wirksamkeit, in denen sie ohne den Leib wäre und wirkte. Wohl aber umgekehrt giebt es im Leibe eine Reihe von Zuständen, Wirksamkeiten und Erscheinungsweisen, an denen die Seele (in der oben angegebenen Bedeutung gefaßt) offenbar keinen Theil nimmt, deren sie sich gar nicht bewußt wird. Ohne Leib also

keine Verwirklichungsweise der Seele; wohl aber umgekehrt ohne Seele leibliche Existenz und Wirksamkeit. Somit ist die Einheit und das Wesen des Menschen nicht in seiner Seele, sondern in seinem Leibe zu suchen; auch die Seele, die Erscheinung des Bewußtseins, wird daher füglich nicht anders, denn auch nur als eine der Thätigkeitsweisen des Leibes, etwa als höchste Lebensäußerung oder vollkommenste Sensibilität, betrachtet werden können. In diesen Ausdruck läßt sich die Gesammtkonsequenz der naturalistischen Ansicht von der ältesten Zeit, bis auf die gegenwärtige, bis auf Feuerbach hin, zusammenfassen. Daß dieselbe eben deßhalb auch in die Läugnung alles Apriorischen, der Ideen, in den Empirismus, auslaufen müsse, folgt unmittelbar; auch giebt davon der eben Genannte nach seinen letzten Erklärungen ein ausdrückliches Zeugniß.

Aber wie ist aus diesen Prämissen die Einheit des Bewußtseins begreiflich zu machen, welche die Seele unter allen eignen wechselnden Zuständen und unter dem Wechsel des Leiblichen während des Lebens sich bewahrt? Dies bleibende, alle Zustände begleitende Selbstbewußtsein, die Einheit des Ich, kann auf diesem Standpunkte nur als Produkt der in sich zusammenstimmenden leiblichen Organisation gelten, als der Wiederhall, das widerscheinende Bewußtsein von der Einheit des Leibes. Der Eine Leib fühlt sich auch als Einer: dies ist das Ich. Und weil im Hirn alle Organe des Empfindens zusammenlaufen, weil es der Vereinigungspunkt aller Sensationen ist: wird es auch als Träger (als Organ) dieser Einheit des Bewußtseins, der Vorstellung des Ich, begriffen werden müssen, welche hiernach nichts Anderes wäre, als das Resultat, die Verschmelzung der dort zusammenfließenden Einzelsensationen, der Spiegel von der Einheit aller Hirntheile, welche, stets überströmt und gereizt von den in ihr sich vereinigenden Sinnenerregungen, aus ihnen die mehr oder minder lebhaft hervortretende Gemeinvorstellung erzeugt, die wir Bewußtsein und Selbstbewußtsein nennen. — Dies die konsequente Erklärungsweise, welche diese Ansicht von der Einheit des Bewußtseins zu geben hat: wir erinnern uns zwar nicht, diese Sätze mit solcher Bestimmtheit und

in dieser Gedankenfolge ausgesprochen irgendwo gefunden zu haben: indeß sind dies die nothwendigen Prämissen von Behauptungen, dergleichen seit Magendie bei französischen, englischen und einer gewissen Gruppe deutscher Physiologen auf das Häufigste sich finden, daß Bewußtsein, Vorstellen und Denken nur die ebenso eigenthümliche organische Funktion des Hirnes sei, wie auch jedem andern Theile des Organismus eine solche zukomme. Der ungeheuere Gegensatz, daß die Produkte der organischen Thätigkeit von Magen, Leber, Lunge sich als sichtbare Stoffe darweisen, die vermeintlichen Produkte der Hirnthätigkeit aber, die Vorstellungen, mit so Stofflichem in keiner Weise verglichen werden können, — dies Mißverhältniß und diese Ungereimtheit scheint sie dabei nicht zu beunruhigen. Und ebenso, wenn J. Müller im letzten Theile seiner Physiologie, wo er die Erscheinungen des Bewußtseins in den Kreis seiner Untersuchung zieht, es für möglich hält, daß das Selbstbewußtsein auch nur eine höchst lebhafte Sensation sei, gleich den Einzelempfindungen, welche die Sinne uns zuführen — was kann er Anderes damit meinen, welche Grundansicht kann ihm vorschweben, als die oben geschilderte: daß das Bewußtsein lediglich die Totalempfindung des in jenem Wechsel der Sensationen als Eins sich fühlenden Hirnes sei? Falls jedoch schon bei so namhaften Vertretern einer Wissenschaft dergleichen Aussprüche uns begegnen, wird es Zeit, sie auf ihre Konsequenz zurückzuführen und damit der Kritik zu unterwerfen.

Aber wir müssen zu diesem Zwecke noch einen Schritt weiter zurückthun. Sei nämlich vorerst auch zugegeben, daß jene Einheit des Bewußtseins bloßes Produkt von der Einheit des organischen Körpers sein könne; so erhebt sich die zweite Frage, was wiederum der Grund dieser organischen Einheit selber sei? Hierauf richtet sich jetzt das Gewicht der Entscheidung, mit welcher die naturalistische Ansicht zu stehen oder zu fallen hat. Läßt sich nämlich nachweisen, daß die organische Einheit des Körpers aus bloß materiellen Bedingungen schlechthin unerklärbar sei, daß sie selbst seelischer Art sein müsse: so ist das Hauptfundament jener Ansicht widerlegt. Läßt sich nicht einmal der körperliche Organismus,

die Erscheinung des Lebens, aus bloß Stofflichem erklären, um wie viel weniger wird dergleichen zur Erklärung des Geistes genügen. Daher sucht, ganz folgerecht, der Naturalismus so lang als möglich dieser Nöthigung auszuweichen; er muß behaupten, daß auch die organische Einheit, welche den Körper durchdringt und beherrscht, nur die Wirkung gewisser im Menschenkörper zusammentretender Stoffe sei. Aus der Combination dieser Stoffe soll, als Produkt, jene belebende und erhaltende Einheit hervorgehen, durch welche der Körper ein organischer wird und als solcher bestehen kann, und diese organische Einheit wiederum soll sich in der Einheit des Bewußtseins wiederspiegeln, und im Ich zum Selbstgefühle kommen. So wäre der Naturalismus in dem Umkreise seiner Lehren konsequent vollendet, — wenn nicht hieran gerade die ungeheuere Ungereimtheit der letzten Grundvoraussetzung an den Tag käme!

Dieser zu gefallen begeht er nämlich den gewaltigen Verstoß, die sichtbare Wirkung für die Ursache zu halten, das Produkt für das Producirende, und so das wahre Verhältniß zwischen beiden gerade umzukehren. Die Harmonie der leiblichen Erscheinung kann nicht hervorgebracht, noch erhalten werden durch irgendwelche „Combination der Stoffe"; denn diese sind gerade das Unstete, Wechselnde; sie treten ein in den organischen Umkreis und scheiden aus, sind daher das Einheitswidrige; sie müssen vielmehr stets von Neuem vereinigt, ja zur Einheit des Organischen bezwungen werden. In ihnen den Grund dieser Einheit zu suchen, wäre völlig ebenso ungereimt, wie wenn die Harmonie einer vollstimmigen Musik aus der Mischung der einzelnen Instrumente, nicht aus dem einenden Gedanken des Künstlers, hergeleitet werden sollte, wiewohl zur verwirklichenden Erscheinung derselben jene einzelnen Instrumente allerdings gehören. Und wenn man hier dem Denken, dem klargefaßten Begriffe mißtrauen möchte, so widerlegt noch vollends das Thatsächliche selbst jene Hypothesen. Es ist ein physiologischer Erfahrungssatz, daß der Körper nach bestimmtem Zeitverlaufe (sei es nach den Einen im Verlaufe von sieben, nach Andern von 10 — 12 Jahren) durch steten Stoffwechsel

sich völlig **erneuert** hat: ebenso wandeln sich täglich die Bestandtheile des Hirns, als des Seelenorgans, dessen Thätigkeit unser Bewußtsein bilden soll, und erneuern sich völlig. Wäre dies Bewußtsein nun bloßes Produkt ihrer Einheit: so müßte auch dies ebenso völlig neu werden, und endlich ein Anderes geworden sein, wie es von den Stoffen ausgemacht ist. Ist das Bewußtsein und Denken nur organische Thätigkeit des Hirns, so wäre mit dem stofflich erneuerten Seelenorgane auch ein anderes Bewußtsein, eine andere Persönlichkeit da; wir könnten weder die Einheit derselben (unseres Ich) während des ganzen Lebens bewahren, noch Gedächtniß, Erinnerung, bleibenden Charakter im Laufe desselben behaupten. Da nun aber die Wirklichkeit das Gegentheil von diesem Allen zeigt, so geräth die naturalistische Ansicht nicht nur mit dem Begriffe, sondern mit der universalsten Erfahrung und Grundthatsache unseres Selbst in den offenbarsten Widerspruch.

Dennoch wird sie mit Nothwendigkeit zur Konsequenz dieser Ungereimtheit hingedrängt, sofern sie in das Aeußerlich-Reale, unmittelbar Erscheinende, das Wesen des Menschen setzt, d. h. sofern sie Empirismus und Naturalismus ist. Und auch hier können wir Autoritäten, wie die von J. **Müller** anführen, der (wenigstens noch in der zweiten Ausgabe seiner Physiologie I. 1. S. 26) sich dahin ausdrückt: **es lasse sich denken**, daß die organisirende Kraft und alle Lebenserscheinungen nur die **Folge**, die **Eigenschaft einer gewissen Combination der Elemente, einer Mischung der Stoffe** seien! Eine solche aufrichtige Entschlossenheit ist schätzbar, auch wenn sie die Ansicht, welche dadurch vertheidigt werden soll, von hinten her aufhebt.

Einmal so weit gediehen, ist die sonst so nüchterne Lehre ganz ähnlichen Phantastereien Preis gegeben, als die sich bei dem Spiritualismus uns ergaben. Weil die Erscheinungen des Geistes, des Bewußtseins, offenbar mit allem bloß Stofflichen unverträglich sind, muß irgend eine feinere, unsichtbare Materie als deren Träger und Grund erdacht werden: die Seele ist ein feines, imponderables Fluidum, ganz analog dem, was bei den Spiritualisten das Sensorium commune war; dasselbe wird überall von den

Nerven ausgeschieden, durchströmt den ganzen Körper, und, an gewissen Stellen desselben sich concentrirend, erzeugt es dort eben diejenige Erscheinung, welche wir Empfindung nennen. So wird auch erklärt, warum das Hirn das Bewußtsein producire, und so zugleich Organ desselben werde: es bringe, als die stärkste, concentrirteste Nervenmasse, auch jene Seelenflüssigkeit in größter Quantität hervor, welche daher das hellste, lebhafteste Empfinden, das Selbstbewußtsein, zu erzeugen vermag. Uebrigens sei das Nervensystem, namentlich Rückenmark und Hirn, am Besten einer voltaischen Säule zu vergleichen; auch stehe die Seelen- und Nervenwirkung mit der Elektricität in deutlichster Analogie, weil — diese noch nach dem Tode in den Muskeln Zuckungen erregen könne *).

---

*) Zwar ist der Antheil der Elektricität am Nervenleben von J. Müller wieder bezweifelt worden, aus dem empirischen Grunde, der, oberflächlichen Analogieen gegenüber, gewiß zunächst auf Beachtung Anspruch hat, daß er bei allen seinen Untersuchungen über die Nerven auch mit dem allerreizbarsten Elektrometer keine Spur von Elektricität habe entdecken können. Aber man könnte sagen, daß sie hier, am organischen Körper und durch organische Medien, anders wirke, als im Unorganischen, für dessen Elektricität jenes Instrument eigentlich nur sich empfindlich zeigt, ebenso wie auch Wärme und Atmosphäre erwiesener Maaßen in weit reichern Unterschieden auf den lebendigen Organismus wirken, als unsere physikalischen Wärmemesser und Barometer darzustellen vermögen. — Zutreffender und allgemein eingreifender möchte vielleicht daher die Betrachtung sein, daß auch die stärkste elektrische Einwirkung nur Zuckungen, das Kranke, Lebenswidrige, der gesunden Lebenswirkung Entgegengesetzte, hervorgerufen habe. In dem klassisch dafür gewordenen Experimente von Ure erregte man durch die elektrische Strömung, die man in verschiedenem Umfange durch den Körper leitete, auch in verschiedenem Bereiche Muskelbewegung: so brachte man durch Erregung der Muskeln des Zwerchfells ein Analogon des Athmens, aber ohne Herz- und Pulsschlag, hervor; die Verzuckungen des Gesichts hatten einen so entset-

Wir wollen nicht das gänzlich Willkührliche, Unbewiesene dieser Behauptungen rügen, wir wollen zuletzt nur noch den absoluten Widerspruch hervorheben, der darin liegt, einer noch so verdünnten Stofflichkeit, die doch niemals aufhören kann, Stoff, ein einfaches Nebeneinander von Theilen zu sein, irgendwelche Akte des Bewußtseins, von der Empfindung bis hinauf zum Denken, unterzulegen, welche Selbstverdoppelung, zugleich Insich- und Uebersichsein, zum gemeinschaftlichen Grundcharakter haben.

So gewiß alle Erscheinungen des Bewußtseins darin bestehen, im Sein sich zugleich anzuschauen, dies Doppelte in Einheit zu

---

lichen Ausdruck, daß die Zuschauenden flohen, Einer in Ohnmacht fiel. Der Urheber des Versuchs schloß aus diesen Erscheinungen, daß eine noch stärkere elektrische Reizung das Leben zurückgeführt, wirkliches Athmen und Blutumlauf hergestellt hätte; — daß also das Leben überhaupt nichts Anderes sei, als ein höchst intensiver elektrischer Proceß: — und Viele haben ihm dies nachgeschlossen. Gerade das Umgekehrte scheint uns aus dem Versuche zu folgen, wenn er recht verstanden wird. Schon der Augenschein desselben zeigt, daß jene Reizungen kein Analogon des wahren Lebens, sondern nur eine verzerrte Karrikatur desselben hervorzubringen vermochten, gewaltige Muskelzuckungen nämlich, welche sich bei stärkerer elektrischer Einwirkung immer nur vermehrt, also von dem milden, harmonischen Wirken des Lebens sich nur weiter entfernt hätten. Denn dann entstehen auch während des Lebens Zuckungen in den Thieren, wenn die lebendige und gesunde Wirkung der Nerven gestört ist. Deßwegen kann die elektrische Kraft, welche auch in stärkster Anwendung nur das Lebenswidrige zu erregen fähig ist, unbefangener Beurtheilung nach, nicht mit der Lebens- oder Nervenkraft verwandt, noch weniger identisch sein. Bei der Neigung der gegenwärtigen Physiologen, das Leben aus bloßer Steigerung oder Modifikation physikalischer Kräfte und Gesetze zu erklären, scheint es sogar wichtig, auf solche Mißkennungen des Thatsächlichen aufmerksam zu machen, die bei den Versuchen obwaltet, welche man als entscheidend für jene Erklärungsweise betrachtet.

sein, in jedem Zustande, aber zugleich **über** ihn hinaus zu sein, und so jedes Vorstellen oder Denken in unendlicher Reflexibilität wieder vorstellen und denken zu können: so hebt dieser Grundcharakter alle Voraussetzungen eines Stofflichen, weil **einfach** Realen, auf. Das des Bewußtseins fähige Reale ist durchaus **eigener** Art, schlechthin nicht in Eine Reihe zu setzen mit demjenigen Realen, welches dem Natürlichen, Bewußtlosen zu Grunde liegt: Bewußtsein ist sein eigener Anfang, seine eigene Voraussetzung, sofern wir nur den Begriff desselben mit Schärfe denken wollen. Dies werden wir später sogar gegen eine **Herbart**'sche Behauptung geltend machen müssen, die übrigens freilich mit den hier beleuchteten rohen Vorstellungen Nichts gemein hat. Wenn demnach der Naturalismus aus seinen Prämissen nicht einmal die Erscheinung des organischen Lebens zu erklären vermochte, noch viel weniger darum die des Bewußtseins und der Einheit des Ich: so hat er sich völlig ohnmächtig gezeigt, die Principien einer Psychologie zu geben. Ihn konsequent denken, ihn in seinen Begriff erheben, heißt auch, ihn völlig widerlegen.

Anmerkung. In diesen Zusammenhang schiene auch die **Phrenologie** zu gehören. Diese Wissenschaft hat schon lange, als Lieblingsgegenstand halbdilettantischer Beschäftigung, in England, Frankreich und Nordamerika Verbreitung gefunden: jetzt scheint sie eine ähnliche Rolle in Deutschland spielen zu wollen. Sofern durch sie bei dieser Gelegenheit zugleich allgemeine Grundsätze der Humanität und wahrer Aufklärung gefördert werden *), wird jeder Wissenschaftliche diesen Bestrebungen Anerkennung zollen und ihre Fortdauer wünschen. Wenn aber die Phrenologie von der Einen Seite sich an die Stelle wissenschaftlicher Psychologie

*) Wie dies einer der berühmtesten Phrenologen, G. **Combe**, in seiner Schrift: „**über das Wesen des Menschen und sein Verhältniß zur Außenwelt**“ (übersetzt von Hirschfeld 1838) sich zum besondern Zweck gesetzt hat, welche wegen dieser allgemeinen **Gesinnung** und vieler praktisch humanen Rathschläge auf jede Achtung Anspruch hat.

setzen zu können glaubt, anderntheils die neuern physiologischen Forschungen über das Nervensystem und Hirn überflüssig zu machen meint: so ist es Zeit, von beiden Seiten dieser Selbstüberschätzung entgegenzutreten.

Von Seiten der Psychologen ist schon vielfach Protest eingelegt worden gegen die unkritisch zusammengehäuften phrenologischen Hirnorgane und Geistesvermögen, welche hier noch willkührlicher aufgezählt werden, als in der alten empirischen Psychologie die Seelenvermögen. Wenn nach Spurzheims Lehre die englischen Phrenologen fünf und dreißig (oder, anders gezählt, sieben und dreißig) Geistesvermögen annehmen, diese sodann in Empfindungen und Verstandesvermögen theilen, zu jenen, — zu den doch ohne Zweifel nur durch äußere Affektion zu erregenden Empfindungen — sogleich die Triebe rechnen, das dem Begriffe der Empfindung gerade Entgegengesetzte, — wenn man ferner unter diesen Trieben den der Kinderliebe und der Anhänglichkeit, ebenso den Bekämpfungs- und Zerstörungstrieb gesondert und an verschiedene Hirntheile verlegt findet, die doch nur Modifikationen eines einzigen Triebes sein könnten, wenn unter den Gefühlen die Hoffnung figurirt, ihr nothwendig Contrastirendes, die Furcht, aber nicht gefunden wird, wenn ferner unter den Gefühlen der Witz, welcher nur eine Thätigkeit des Verstandes, die Nachahmung, welche nur ein Trieb sein kann, aufgeführt werden, — wenn endlich unter den Verstandesvermögen, neben den fünf Sinnen, welche mit übertreibendem Lockeanismus dem Verstande zugerechnet werden, noch ein Gewichtsinn aufgezählt wird, welcher die Wahrnehmung der Schwere an den Körpern bedingt; zuletzt noch das Denkvermögen in Vergleichungs- und Schlußvermögen getheilt werden soll, als wenn eines ohne das andere sein könnte: — so zeugen diese und viele andere Beweise willkührlicher Barbarei in der Bestimmung psychologischer Begriffe nur dafür, auf welcher niedrigen Stufe das Studium der Psychologie, selbst nach der Bildung durch die Schottische Schule, sich gegenwärtig noch in England befindet. Aber das Verwunderlichste ist, daß die Phrenologie, bei dieser Beschaffenheit

ihrer wissenschaftlichen Hauptbegriffe, in Deutschland Protektoren gefunden hat, welche hoffen, von ihr aus die Philosophie, Moral und das gesammte sociale Leben umzugestalten!

Den Vorwurf einer materialistischen, die moralische Freiheit und Zurechnung aufhebenden Denkweise, welchen man der Phrenologie oft genug gemacht hat, können wir nicht unbedingt theilen. Sie ist nicht principieller Materialismus, indem sie das Hirn eben nur als „Seelenorgan" bezeichnet, damit also unentschieden lassen kann, was die Seele an sich selber sei. Auch haben sich aus eben diesem Grunde Gall *), Spurzheim, G. Combe u. A. vor diesem Verdachte und allen mit dem Materialismus zusammenhängenden Folgerungen ausführlich verwahrt. Dennoch erhebt sich die Phrenologie ebenso wenig mit Entschiedenheit über denselben: sie bleibt zu ihm in einem schwankenden, unentschiedenen Verhältnisse, und wenn man die in phrenologischen Werken immer wiederkehrende Folgerung erblickt, daß, weil der Schädel eines Menschen diese Hervorragungen oder diese Senkungen zeige, damit vollkommen erklärt sei, wie er dies Verbrechen habe verüben oder jene Tugend zeigen müssen **): so liegt dieser Folgerungsweise eben die Prämisse zu Grunde, welcher die Phrenologie aus dem Wege gehen will, ja es zeigt sich eine noch tiefer gehende Unklarheit, die wir sogleich aufdecken werden.

Im Uebrigen sind die allgemeinen Sätze, auf denen sie beruht, vollkommen richtig, aber weder ihr ausschließendes Eigenthum, noch auch durch sie erst bewiesen. Daß das Hirn Organ der bewußten Seele sei, ebenso daß die einzelnen Theile desselben eine besondere Bedeutung für die einzelnen Richtungen des Bewußtseins haben mögen, gerade wie das Sinnenbewußtsein auch an gewisse Organe und Nerventheile ausschließlich gebunden ist: dies Alles ist unläugbar, aber gehört zugleich zum längst bekannten Gemeinbesitze der Physiologie. Erst bei den ihr eigenthümlichen Sätzen beginnt das Hypothetische: daß diejenigen Geistesvermögen, welche

*) in einer eigenen Schrift: »Des dispositions innées de l'ame et de l'esprit ou du materialisme.« Paris 1812.

**) vergl. z. B. Combe a. a. O. S. 169—171. S. 204. 209 u. s. w.

in einzelnen Individuen stark hervortreten, auch von Anschwellungen ihrer Organe im Hirn begleitet sein müssen; daß ferner diese Anschwellungen insgesammt äußerlich am Schädel sichtbar werden sollen, so daß nicht nur dessen Erhöhung auf bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften des Geistes, seine Vertiefungen auf Abwesenheit derselben schließen lassen, sondern daß auch der Mensch nach allen seinen geistigen Eigenschaften an der Beschaffenheit seines Schädels erkannt werden soll.

Wir glauben zwar der Beurtheilung der Phrenologie von physiologischem Standpunkte uns enthalten zu müssen, indem auf unsern Wunsch ein bewährter Forscher in physiologischen Dingen, und namentlich in diesem Theile der Nervenlehre, sich zu einem Gutachten über dieselbe entschlossen hat, welches wir in der nachfolgenden Abhandlung erscheinen lassen. Dennoch können wir uns nicht enthalten, auch darüber noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, welche der gegenwärtige Zusammenhang von selbst darbietet.

Bei jener phrenologischen Hypothese bleibt nämlich das Dreifache unbewiesen, welches durch vollständige Induktion erst festgestellt werden müßte, wenn die Beispiele, auf welche die Phrenologie sich beruft, beweisende Kraft erhalten sollen, und ohne welche jene vermeintlichen Erfahrungen in der That völlig unzureichend sind für den bezeichneten Zweck, weil sie auch einer andern Erklärung fähig sind.

Zuerst wäre zu erweisen: warum überhaupt der intensiven geistigen Fähigkeit eine extensive, noch dazu äußerlich sichtbar werdende Ausdehnung oder Entwicklung eines einzelnen Hirntheils entsprechen solle, welcher etwa jene repräsentirt? Bei der höchst zarten, dem unbewaffneten Auge des Beobachters sich völlig entziehenden Organisation der Primitiv-Nerventheile ist der entgegengesetzte Fall ebenso möglich, daß ein Hirnorgan, durch ursprüngliche Anlage oder durch Uebung, in der That vorzügliche Ausbildung erlange, daß seine innere Struktur sich vervollkommne, daß die Primitivtheile desselben sich vermehren, ohne daß der äußere Umfang desselben im Geringsten auf augenfällige Weise vergrößert erscheinen, am Wenigsten als Anschwellung auf

der Oberfläche hervortreten müßte, noch dazu, da bei näherem Bedenken klar werden muß, wie auch bei einer Vermehrung der Primitivtheile eines Organs dies höchstens nur eine Verdichtung der neben einander liegenden Theile desselben im Innern des Hirns, keineswegs eine nach Außen und in die Länge hin hervortretende Anschwellung desselben erzeugen könne. Ueberhaupt aber macht es die gänzliche Unsicherheit über diese Grundverhältnisse, in welcher die heutige Physiologie sich befindet, und die jeder, der gegenwärtigen Gränze seiner Wissenschaft kundige Physiolog eingesteht, für jetzt noch völlig unthunlich, aus Anschwellungen einzelner Hirntheile oder sogenannter Organe irgend Etwas mit Sicherheit zu schließen auf eine etwa bevorzugtere geistige Thätigkeit in denselben, oder auf eine im Verhältnisse zur Größe des Organes stehende Intensität dieser geistigen Thätigkeit.

Aber wäre ein solcher Parallelismus zwischen Intensität und Extensität auch völlig bewiesen: so hätte die Phrenologie noch den zweiten Schritt zu thun und zu zeigen, wie jede solche Anschwellung sich nothwendig in der äußern knochigen Oberfläche des Schädels ausprägen müsse, dessen Erhöhungen auch aus andern, sehr zufälligen Ursachen herrühren können, und oft genug wirklich herrühren. Was in jedem bestimmten Falle die wahre Ursache einer Schädelerhöhung sei, das entscheidet erst über die Richtigkeit einer kranioskopischen Beobachtung, das macht erst gewiß, ob unter der Schädelerhöhung wirklich eine Hirnanschwellung verborgen sei oder nicht? Aber am Schädel des Lebenden kann dies nie entschieden werden, an dem des Verstorbenen nur dann, wenn man die äußere und die innere Oberfläche desselben genau unter einander vergliche: eine Vorsicht, welche bei den phrenologischen Untersuchungen erwiesener Maaßen gar nicht in Betracht gezogen wird. Man stellt Beobachtungen an den Schädeln Lebender, wie Verstorbener ohne Unterschied an, und begnügt sich nur mit der äußern Oberfläche derselben. Die Folge davon ist, daß auf keine der also angestellten phrenologischen Schädelbeobachtungen irgend ein sicherer Schluß gegründet werden kann, daß man darin völlig unsichere, bedeutungslose Thatsachen zusammenhäuft.

Dazu kommt noch die antiphrenologische Erfahrung von Anomalien, ja Mißbildung der Schädelform (sogar künstlich hervorgerufen bei einzelnen wilden Völkern), ohne daß sich hier im Geringsten die entsprechenden geistigen Anomalieen oder die Eigenart der Individualität gezeigt hätten, welche eintreten müßten, wenn die Phrenologie Recht hätte. C. G. Carus, welcher an diese Erscheinungen erinnert, hat ohne Zweifel auch die richtige Erklärung davon gegeben *), indem er zeigt, daß die allgemeine Stellung der Hirntheile zu einander sich verändern könne, ohne die Thätigkeit des Hirns als Seelenorgans zu beeinträchtigen, sofern nur die Ausbreitung der Primitivsaserung in den einzelnen Hirntheilen nicht beschränkt wird. Ist diese Bemerkung aber richtig, wie die angegebenen Erfahrungen dies zeigen, so braucht mithin die äußere Schädelform überhaupt gar nicht der Abdruck der Hirnentwicklung auch nur nach seinen Grundverhältnissen zu sein: die erste Grundvoraussetzung der Phrenologie ist damit aufgehoben.— Ueberhaupt hat jener physiologische Denker, — welchen seine bloß beobachtenden Genossen deßhalb verschmähen zu dürfen glauben, weil er nicht bloß beobachtet, sondern das einzeln Beobachtete unter gemeinsame, das Denken weiter leitende Gesichtspunkte zu bringen sucht, — auch die Phrenologie auf die allgemeinen Gränzen der Wissenschaftlichkeit zurückgebracht, die sie nach den Resultaten der gegenwärtigen Physiologie in Anspruch zu nehmen hat, und ist darüber natürlich von den phrenologischen Dilettanten — gehörig zurechtgewiesen worden! Er hat nämlich gezeigt, daß wenigstens in den gesammten Dimensionen des Schädels an dem Vorder=, Mittel= und Hinterhaupte ein eben so allgemeiner, jenen äußern Dimensionen im Ganzen entsprechender Unterschied in der Entwicklung des hintern (oder kleinen), mittlern und Vorderhirns sich nachweisen lasse. Sofern nun aber, seiner Vermuthung nach, das kleine Hirn der Willensrichtung, das Mittelhirn der Gemüths= oder Gefühlsrichtung, das Vorderhirn den intellektuellen Fähigkeiten dienen soll: so würde sich aus den all=

*) System der Physiologie. 1840. Bd. III. §. 761.

gemeinen Grundverhältnissen, in denen die Dimensionen des Schädels in diesen drei Haupttheilen zu einander stehen, ein Schluß machen lassen auf die stärkere Entwicklung, sei es der Willens- oder der Gemüths- oder der intellektuellen Sphäre.

Daß das kleine Hirn neben dem Sexuellen der Mittelpunkt der motorischen Nerven des Organismus sei, gehört für jetzt wenigstens zu den angenommenen Resultaten der Physiologie: ebenso hat Beobachtung und ein lange geübter physiognomischer Instinkt in der Stirne und im Vorderhaupte den Sitz der intellektuellen Fähigkeiten gesucht. Wir stehen daher mit dieser Theorie wenigstens auf dem Boden einer wohlbegründeten Erfahrung; und wie es mit dem etwas unbestimmt aufgefaßten Begriffe des „Gefühls" oder „Gemüthes" auch sich verhalten möge, die Theorie bekennt selber, nur sehr allgemeine wissenschaftliche Grundsätze geben zu können: — wie sich dies auch in der Anwendung auf das Einzelne bewährt, nach welcher z. B. die Vergleichung von Schillers und Napoleons Schädel zeigt *), daß sich in beiden das Organ der Intelligenz gleichmäßig entwickelt finde: — und dennoch, wie verschieden, ja in entgegengesetzter Richtung war in beiden ihre Intelligenz entwickelt! Diese klare Einsicht der Gränzen ihrer vorläufigen Gültigkeit, diese Selbstbescheidung, unterscheidet die Carus'sche Theorie auf das Vortheilhafteste von der gewöhnlichen phrenologischen Lehre, in welcher Anmaßung und Unwissenschaftlichkeit um die Wette sich überbieten.

Die letztere nämlich hätte drittens noch den Beweis zu führen, — oder wenigstens eine bessere Begründung zu suchen, als die bei ihr sich findet, — warum alle die fünf (sieben) und dreißig Organe, deren Summe den menschlichen Geist so ziemlich umfassen würde, nur auf der äußern Oberfläche des Hirns abgelagert sein sollen, keines im Innern derselben sich verbergen, oder nach Unten gerichtet sein könne? Die Antwort darauf lautet seltsam genug. Nach den Einen mögen unten im Hirn die Organe für Wärme und Kälte anzunehmen sein, — weil man sie bisher an der Ober-

*) Carus a. a. O. S. 375.

fläche des Hirns noch nicht gefunden! Die Andern nehmen an, daß die Organe darum bis auf die äußere Fläche des Hirns herausragen müssen, indem anzunehmen sei (anzunehmen bloß deßhalb, weil ihre Theorie es also fordert), daß die Organe von Innen her (gleichsam keilförmig) das Hirn durchsetzen und mit der Spitze nach Innen, mit der Breite nach Oben, gelagert sind. Nun verhält es sich aber mit der Organisation des Hirns erwiesener Maaßen völlig anders, und die Phrenologen erdreisten sich, durch ihre Behauptungen wie mit einem Federstriche, die Resultate sorgfältigster physiologischer Forschung zu vernichten. In der innern (sogenannten weißen) Hirnsubstanz sind es nur die in dem Körper sich verbreitenden Primitivfasern der peripherischen Nerven, welche sich in Lagerungen neben einander oder in Verschlingungen ausbreiten: um diesen Complex aber fügt sich, ohne in ihn einzudringen, oder die Fortsetzung jener Primitivfasern in sich aufzunehmen, eine völlig anders gebildete, körnige, ganglienartige Belegungsmasse (graue Substanz), gleich einer äußern Umkleidung von jener. Dies Grundverhältniß (dessen Einzelnheiten den nicht physiologischen Lesern dieser Blätter weder verständlich werden, noch sie interessiren kann) schließt nun wenigstens, wie man sieht, den Wahn einer solchen das Hirn durchsetzenden Besonderung von Organen völlig aus. Andernfalls müßte die schon gewonnene Einsicht von der Organisation des Hirns, deren einfache, aber sinnreiche Zweckmäßigkeit den Betrachter mit Bewunderung erfüllt, und sogar schon auf wichtige, das Wesen des Seelenorgans betreffende Schlüsse leiten könnte, den willkührlichsten Vorstellungen eines ungereimten Aggregatzustandes der Hirntheile Platz machen.

Aus diesen Betrachtungen ergiebt sich, daß, was Theoretisches an der Phrenologie ist, zum völlig Ungewissen oder Problematischen, Willkührlichen, Werthlosen herabsinkt. Und so bliebe ihr eigentlich nur übrig, sich einfach auf die Masse von Thatsachen, auf die Menge der von ihr angestellten Beobachtungen zu berufen, welche sie freilich durch allerlei außer ihrem unmittelbaren Kreise liegende Erfahrungen zu vermehren trachtet, um dadurch den un-

bestimmten Gesammteindruck hervorzubringen, daß Alles ihr diene, mithin auch Alles sie bestätigen müsse.

Aber dann eben, wenn man das Massenhafte der phrenologischen Beobachtungen prüfend in's Einzelne zerlegt, schwindet fast ganz das Gewicht, das man darauf zu legen hätte: wenn jede einzelne nicht, oder nicht völlig beweist, was sie soll; so kann das Resultat der vielen nur noch ungewisser und verwirrender sein, da es eben **kein** Gesammtresultat ist. Zugleich ist noch über die Art der dabei gepflogenen phrenologischen Beobachtungen und psychologischen Schlüsse ein Wort zu sagen. Man sucht die Schädel merkwürdiger, besonders durch Verbrechen, Laster, heftige Leidenschaften sich auszeichnender Menschen zusammen, gleich den auffallendsten Extremen der Menschheit. Was sich nun an deren Schädelbildung Abweichendes oder Abnormes findet; sollte dies nicht jenen psychischen Anomalieen entsprechen, und so auf die Organe derselben im Hirne ein Licht werfen? So hat die Phrenologie und früher schon **Galls** Kranioskopie geschlossen, wie es zunächst scheinen konnte, mit einigem Grunde, und deßhalb hat sie gerade die Schädelbildung solcher auffallendsten Menschen zu Hauptstützen ihrer Theorie gemacht. Aber gerade umgekehrt verhält es sich in Wahrheit; es sind dies die allercomplicirtesten und schwierigsten Phänomene, die verwickeltsten Erscheinungen, ganz ungeeignet, die bleibenden und regelmäßigen Grundverhältnisse erkennen zu lassen. Und zudem noch: — mag es für die Criminaljustiz einen Mörder, einen Dieb, überhaupt Laster und Verbrechen in abstracto geben; die beobachtende Psychologie kennt dergleichen nicht, sondern betrachtet die einzelne That oder das Laster, durch welches das Individuum sich unterscheidet, nur als die letzte, oft zufällig eintretende Spitze einer geistigen Richtung, die sehr verschiedenartigen Ursprungs sein kann. Aus wie verschiedenen Gründen, theils aus temperamenteller Anlage, theils aus Lebensglück oder Lebensnoth, kann entstehen, was wir mit dem gleichmachenden Ausdrucke des Geizes oder der Habsucht bezeichnen! Wenn daher die Mörder aus Eifersucht oder aus monomaner Mordlust oder aus Habgier wirklich eine analoge Schädelformation zeigen sollten — woraus ja

eben das ältere Organ der Mordsucht, das spätere des Zerstörungstriebes erwachsen ist: — so würde eine solche (zufällige) Thatsache die vermeinten phrenologischen Resultate geradezu umstoßen, die Behauptung widerlegen, daß die Verschiedenheiten des Charakters sich auch an den Unterschieden des Schädels abspiegeln müssen; denn jene Mörder insgesammt haben, außer ihrer ganz verschieden motivirten That, schlechthin Nichts mit einander gemein. Nur die vollständige Geschichte der geistigen Entwicklung eines Individuums könnte zu einem Urtheile über die Bedeutung seines Schädels berechtigen, könnte einen richtigen phrenologischen Schluß begründen, — vorausgesetzt freilich, daß überhaupt der Begriff von Organen im Sinne der Phrenologie schon feststehe. Nun wollen wir zwar nicht läugnen, daß die Phrenologen im Einzelnen einer solchen Individualisirung der Charaktere zu genügen wissen; die verschiedenen Organe sollen sich nach ihnen mannigfach modificiren und einschränken, gleichsam sich multipliciren oder subtrahiren gegen einander, und so gar zusammengesetzte Resultate hervorbringen. Aber was hilft diese nachkommende Cautel, wenn die erste Grundlage, welche sie dabei voraussetzen, die wirkliche Existenz von solchen Organen, überhaupt noch nicht erwiesen ist oder nur auf Scheinbeweisen beruht?

Und hier fällt endlich die principielle Erörterung einer andern Frage hinein, welche die Phrenologie gleichfalls unberührt gelassen hat. Möchte die Lehre von den Organen, als Anschwellungen an der äußern Oberfläche des Hirns und Schädels, auch feststehen: so läßt sich doch von der Ursache derselben durchaus eine doppelte Ansicht fassen. Die Phrenologie kommt, soweit wir die ihr gewidmeten Werke kennen, nirgends über diese Alternative zur Entschiedenheit; ja sie kann sich nur dadurch in ihrem jeweiligen Bestehen erhalten, daß sie sich über jene Frage nicht entscheidet.

Das Hervortreten gewisser Organe kann entweder als Folge betrachtet werden von den geistigen Anlagen des Menschen, oder von der freien Ausbildung derselben: — (gerade so, wie der Muskel anschwillt, der stets angestrengt wird — eine oft von Phrenologen gebrauchte Analogie, — oder wie der Sinnennerv

vorzüglich sich ausbildet, dessen man sich vorzugsweise bedient, gleichwie man umgekehrt Vertrocknung der Sehnerven bei dem grauen Staare gefunden hat: — bei welchen Beispielen es Keinem eingefallen ist, nach phrenologischer Analogie zu schließen, daß die Anschwellung des Muskels oder die Vollkommenheit der Sinnennerven die Ursache sei, warum die Seele die Neigung erhalte, ihrer sich vorzugsweise zu bedienen; vielmehr exemplificirt sich daran das wichtige allgemeinere Ergebniß, daß der Geist, das bewußte Princip, durch die eigene bewußtlose Organisationskraft vermittelt, sich sein körperliches Organ erst erbaut und ausgebildet habe). Bei dieser Auffassung, die wir für die einzig richtige halten, verschwindet jedoch aller Grund zu jenen der Phrenologie eigenthümlichen Folgerungen, welche sie aus der Organenlehre zieht, um auf das Unwillkührliche und Unwiderstehliche hinzuweisen, das eine anomale Hirnorganisation auf den Menschen ausüben und seine Handlungen oft unvermeidlich bedingen soll. Wenn dieselbe umgekehrt erst das mittelbare Produkt gewisser im geistigen Leben ausgebildeter Verkehrtheiten wäre: so müßten jene, ihrem Ursprunge nach immerhin verdächtigen, das Wesen der Menschen erniedrigenden Entschuldigungen verstummen.

Oder die entgegengesetzte Annahme wäre, daß die Größe des Hirnorgans die Ursache sei zur Erregung gewisser Geistesanlagen, psychischer Richtungen und Triebe: — eine Hypothese, welche nach Allem, was die gegenwärtige Abhandlung darüber enthält, hier keiner Widerlegung mehr bedarf. Auch behauptet die Phrenologie dieselbe nicht ausdrücklich, — sie würde damit den naturalistischen Folgerungen anheimfallen, welchen sie so sorgfältig auszuweichen sucht. Dennoch behält sie dieselbe wenigstens als dunkle Prämisse im Hintergrunde ihrer Denkweise und benutzt sie mannigfach. Denn auf welchem andern Grunde können jene wiederholten Tiraden und beredten Ausführungen ruhen, daß das meiste moralische Unglück und die zahlreichsten Fehlgriffe des Urtheils bloß daraus entstehen, indem man sich nicht nach Beschaffenheit der Hirnorgane richte und so wider die menschliche Natur selber angehe? Will sich die Phrenologie nun dennoch zum Principe dieser

Folgerungen nicht ausdrücklich bekennen, so thut man nicht zuviel, von ihr zu behaupten, daß sie nur durch geflissentliche Unklarheit über ihre Principien ihr Dasein behaupten kann, daß sie sich aufgeben müßte, wenn man sie nöthigte, entschieden und klar für das eine oder das andere Glied jener Alternative sich zu entscheiden.

Die Summe möchte sein, daß die Phrenologie, zwar auf einer im Allgemeinen wahren, aber auch den andern Wissenschaften, welche sich mit dem Menschen beschäftigen, gemeinsamen Grundlage beruhend, dennoch bis jetzt, weder als eigenthümliche Theorie, noch durch specielle Beobachtungen, irgend ein sicheres wissenschaftliches Resultat sich erworben haben möchte, noch überhaupt auf ihrem Wege, trotz ihrer zahlreichen Schriften und Institute, je sich erwerben werde. Ueberhaupt aber ist auszusprechen, daß selbst die wissenschaftliche Physiologie nach dieser Seite hin noch nicht sicher genug ausgebildet ist, um auf die Fragen, welche die Phrenologie in Anregung bringt, völlig begründete Auskunft geben zu können. Will man überhaupt dem richtigen und alten Gedanken, daß der Leib, namentlich das Haupt, das Gepräge des Geistes und der Individualität an sich tragen müsse, eine umfassende Ausbildung geben, so hätte man, auch von Seiten der Phrenologie, die Physiognomik mit in den Kreis zu ziehen, welche fürwahr weit mehr reale Bedeutung für sich anzusprechen hat, ja dem Principe nach sinnvoller, der Quelle des Geistes näher ist, als jene. Das Antlitz, das bewegliche Mienenspiel, die Physiognomie überhaupt, ist ein adäquaterer und beweglicherer Spiegel des Geistes, als die Hirnschale, und auch jetzt ist man vollkommen berechtigt, die ausschließenden Phrenologen und Schädelseher an die scharfe und körnige Persiflage zu erinnern, mit welcher Hegel in seiner Phänomenologie *) den Gedanken beleuchtet hat, „daß die Wirklichkeit und das Dasein des Menschen sein Schädelknochen sei".

(Ende des ersten Artikels) **).

---

*) S. 268. 272. 72 alte Ausgabe.

**) Wir haben, um die gegenwärtige Abhandlung hier nicht zu sehr anschwellen zu lassen, ihren Schluß einem zweiten Artikel vorbehalten müssen.

Einige Worte über die wissenschaftliche Stellung der Phrenologie zur Physiologie.

Von

Dr. G. Hermann Meyer,

Docenten der Physiologie in Tübingen *).

Mit besonderer Berücksichtigung folgender Schriften:

I. G. Combe, System der Phrenologie, übersetzt von Hirschfeld. Braunschweig 1833. XIV und 498 S.

(Das umfassendste Originalwerk für die heutige Phrenologie).

II. R. R. Noël, Grundzüge der Phrenologie. Dresden und Leipzig 1842. VI und 374 S.

(Ungefähr derselbe Inhalt wie I, doch mit einiger Selbstständigkeit und Kritik bearbeitet).

III. Rich. Chevenix, über Geschichte und Wesen der Phrenologie, übers. von Dr. Bernhard Cotta. Dresden und Leipzig 1838. IV und 140 S.

(Der durch den Titel angezeigte Inhalt ist auf geistreiche, pikante Art, aber ziemlich flüchtig behandelt).

IV. G. v. Struve, die Phrenologie in und außerhalb Deutschland. Heidelberg, 1842. 57 S.

---

*) Verf. der „Untersuchungen über die Physiologie der Nervenfaser". 1843. — Die unterzeichnete Redaktion hatte den Herrn Verfasser um ein wissenschaftliches Gutachten über den oben bezeichneten, jetzt so viel besprochenen Gegenstand ersucht; er lieferte eine Abhandlung, deren Resultate, soweit dieselben nicht-physiologische Leser zunächst interessiren dürften, hier im Auszuge erscheinen, während der Herr Verfasser eine weitere Ausführung des Gegenstandes einem eigenen Werke vorbehält.

Die Redaktion.

V. G. v. Struve, die Geschichte der Phrenologie. Heidelb. 1843. 60 S.

(Beides angenehm geschriebene, skizzenhafte, von redlichem Enthusiasmus beseelte Abhandlungen; V mit häufigen nicht unbedeutenden „Reminiscenzen" aus III.)

VI. R. R. Noël, einige Worte über Phrenologie. Dresden und Leipzig. 1839. 46 S.

(Polemisch gegen einen Aufsatz in dem Magazin für die Literatur des Auslandes mit durchblickender Gereiztheit.)

VII. Grohmann, Untersuchungen der Phrenologie. Grimma. 1842. VI und 175 S.

(Wenn nicht der Ernst an vielen Stellen unverkennbar wäre, so könnte dieses Buch, wegen seines excentrischen Wesens und des an vielen Stellen zu findenden gänzlichen Verborgenseins des Sinnes in wohltönenden Phrasen, für eine vortreffliche Satyre auf Phrenologie und Physiognomik angesehen werden, für welche es vermittelnd und weiterbauend auftreten will.)

VIII. G. Combe, das Wesen des Menschen und sein Verhältniß zu der Außenwelt. Aus dem Englischen von Hirschfeld. Bremen 1838. XXII und 433 S.

(Sehr angenehm geschriebene populäre Belehrung über die Verhältnisse des Menschen zu der Natur und den Naturkräften, sowie über die Pflichten desselben gegen seinen Körper und seine Seele, — mit der allerübertriebensten Teleologie. Ein Abschnitt ist sogar in Gestalt einer Parabel abgefaßt, in welcher „Jupiter" redend auftritt.)

IX. Attomyr, Theorie der Verbrechen auf Grundsätze der Phrenologie basirt. Leipzig 1842. 64 S.

(Die Rücksichten behandelnd, welche man der Individualität und den Verhältnissen von Verbrechern schuldig ist.)

X. M. Castle, phrenologische Analyse des Charakters des Herrn Dr. Justinus Kerner. Heidelberg 1844. XXVI u. 74 S.

XI. G. von Struve und Dr. E. Hirschfeld, Zeitschrift für Phrenologie. Band I. Heidelberg 1843. VIII u. 484 S.

* * *

XII. Carus, System der Physiologie. Band III. Dresden und Leipzig 1840. S. 337—352.

XIII. Carus, Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Cranioscopie. Stuttgart 1841. VIII und 87 S.

XIV. — Ueber wissenschaftliche Cranioscopie in Müller's Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin. 1843. S. 149–173.

* * *

XV. L. Choulant, Vorlesung über die Kranioskopie oder Schädellehre. Dresden und Leipzig 1844. IV und 81 S.

(Die Physiognomik, Gall'sche und Carus'sche Kranioskopie ohne bestimmte Färbung ziemlich oberflächlich besprechend; — angehängt ist ein vollständiges Literaturverzeichniß der Phrenologie von Gall bis auf die neueste Zeit.)

Die Phrenologie, welche lange Zeit in Deutschland kaum noch dem Namen nach bekannt war, hat sich, aus England und Nordamerika nach Deutschland zurückkommend, wieder unter uns eingebürgert und ist wieder zur Tagesfrage geworden, welche um so mehr Aufmerksamkeit und Beachtung verdient, als die Phrenologen, in ihrer Lehre die Wissenschaft der Wissenschaften erblickend, sich mit lebhaftestem Eifer bemühen, ihren Einfluß auf alle Lebensverhältnisse geltend zu machen, diese mit dem Geiste ihrer Lehre zu durchdringen und nach demselben umzugestalten.

Die Phrenologen vermeinen, einer wichtigen und schönen Aufgabe zu dienen, indem sie auf dieses Ziel hinarbeiten; und wirklich würde eine öffentliche und allgemeine Anerkennung der Phrenologie ein Ereigniß sein, dessen Folgen unberechenbar wären. Es muß deßhalb als eine nicht überflüssige Aufgabe erscheinen, die Grundlagen und Lehren der Phrenologie einmal vom physiologischen Standpunkte aus zu besprechen, um zu ermitteln, in wie ferne diese so sicher dastehen, daß sich auf dieselben wirklich die beabsichtigten wichtigen Veränderungen aller Lebensverhältnisse gründen lassen können. — Die Phrenologen werden gegen eine Besprechung von dieser Seite aus um so weniger einzuwenden haben, als nach Combe's eigenem Geständnisse (XI. Heft 4. S. IX) die Phrenologie ein Theil der Anatomie und Physiologie ist.

Von Gall, dem Begründer der Phrenologie, haben wir eine doppelte Leistung zu unterscheiden: 1) die Begründung einer besonderen Art das Gehirn zu zergliedern; und 2) die Begründung der Phrenologie. Beide sind durchaus unabhängig von einander, wenn auch ohne Zweifel Gall durch die Verfolgung derselben Studien auf beide zugleich geführt wurde.

Was zuerst Gall's Anatomie des Gehirns angeht, so ist diese längst von allen Anatomen so sehr als vorzüglich anerkannt worden, daß sie die Grundlage aller neueren Untersuchungen über das Gehirn geworden ist. Gall hat selbst von seinen Zeitgenossen unter den Anatomen viele schmeichelhafte Huldigungen wegen dieser Arbeiten erfahren.

Anders verhält es sich mit seiner Phrenologie, welche von den Zeitgenossen Gall's unter den Physiologen nicht günstig beurtheilt wurde, auch nach Spurzheim's umsichtigerer und geistvoller Bearbeitung sich keines Beifalles bei denselben erfreuen konnte, und deßhalb keine weitere Bearbeitung von dieser Seite erfahren hat. — Die Phrenologie ist eine Lehre von der Verrichtung des Gehirns, nach welcher das Gehirn in eine bestimmte Anzahl von Organen zerfällt, deren jedes das materielle Substrat eines besonderen Grundvermögens der Seele sein soll. Die Organe sind paarig, d. h. ein jedes Organ ist in jeder Hemisphäre je einmal, im Ganzen also zwei Mal an symmetrischen Stellen der Hemisphären, vorhanden. Ihre Zahl ist gegenwärtig 37 (35 mit Zahlen und 2 mit Zeichen bezeichnete Organe); die Phrenologen sind aber bemüht, diese Zahl noch stets zu vermehren, namentlich versprechen sie sich für diesen Zweck viel Gutes von dem Phrenomagnetismus (XI. S. 308), einer abentheuerlichen Verbindung der Phrenologie mit dem thierischen Magnetismus, nach welcher durch Betasten gewisser Kopfgegenden die unter ihnen gelegenen Hirnorgane zur Thätigkeit angeregt und die denselben entsprechenden Gefühle so bedeutend gesteigert werden sollen, daß sie sich durch Wort und Mienen der betreffenden Person auf's Lebhafteste kundgeben.

In dem angeführten Grundsatze der Phrenologie sind aber folgende einzelne Sätze enthalten:

1) daß das Gehirn in eine bestimmte größere Anzahl funktionell verschiedener Seelenorgane zerfalle, und
2) daß es eine bestimmte größere Anzahl von Grundvermögen der Seele gebe, deren jede an die Thätigkeit eines Hirnorganes gebunden sei.

Es ist damit also eine neue Grundansicht für die Physiologie des Gehirns und eine solche für die Psychologie gegeben.

Daß die Thätigkeit der Seele im Allgemeinen an die Thätigkeit des Gehirns gebunden ist, ist eine so allgemein anerkannte Thatsache, daß das Vorbringen von Beweisen für diesen Satz ebenso überflüssig als unnütz erscheinen muß. Es ist ein Satz, welcher zu allen Zeiten als Grundsatz in der Physiologie gegolten hat, wenn auch vielleicht manchmal Zweifler auftraten, deren Widerspruch aber nur die wissenschaftliche Befestigung dieses Satzes vermitteln half. Die Phrenologen haben, so sehr sie sich auch Mühe geben, dieses für sich zu vindiciren, diesen Satz weder als neu aufgestellt, noch auch mit neuen Thatsachen unterstützt. Ausgang ihrer Lehre ist er allerdings; deßhalb geben sie sich auch Mühe, ihn zu begründen, und weil sie doch einmal gerne gegen die Physiologen sprechen, möchten sie hierbei diese wenigstens theilweise als Männer hinstellen, welche das Gehirn nicht als Sitz der Seele anerkennen; und doch ist gerade die von den Physiologen gegebene wissenschaftliche Begründung dieser Ansicht viel gründlicher und umfassender als die von den Phrenologen gegebene, welche noch dazu großentheils physiologischen und ärztlichen Schriften entnommen ist.

In den beiden obengenannten Sätzen bleibt also nur noch zu erörtern übrig, ob **eine Eintheilung des Gehirns in funktionell verschiedene Organe** (im phrenologischen Sinne) von den Physiologen, und ob **eine Annahme vieler Grundvermögen der Seele** von den Psychologen **gebilligt werden kann**.

Was den **ersten** Punkt angeht, so ist darüber Folgendes zu

bemerken. Die Anatomen haben seit den ältesten Zergliederungen des Gehirnes an diesem Eingeweide zur Bequemlichkeit der Beschreibung und Orientirung verschiedene Theile unterschieden und benannt. Diese Theile sind theilweise Strecken der Nervenfaserzüge des Gehirns, theilweise Anschwellungen (sogenannte Ganglien), welche sich durch Dazwischenlagerung der sogenannten grauen Hirnmasse in der Continuität der Faserzüge bilden. In dem Bestreben die Verrichtungen des Gehirnes zu erforschen, sind vielfache Versuche gemacht worden, einem jeden dieser einzelnen Theile bestimmte Funktionen in der Sphäre der psychischen Thätigkeiten beizumessen. Doch muß zugestanden werden, daß bis jetzt noch kaum ein ganz sicheres und umfassendes Ergebniß die Frucht dieser Bemühungen gewesen ist; alle Forschungen weisen vielmehr mehr und mehr darauf hin, daß es nicht zuläßig sei, einzelne Seelenthätigkeiten an gewisse einzelne Hirnabtheilungen ausschließlich zu binden: und daß in der Masse des Gehirns (neben der grauen Substanz, deren Verrichtung gänzlich dunkel ist) als funktionell verschieden nur anzuerkennen sind: die in dem Hirne enthaltenen centralen Endigungen der sich in dem Körper verbreitenden Nerven einerseits, und die dem Gehirne eigenthümlichen Fasern andererseits. Erstere sind funktionell gleichbedeutend denjenigen Nerven des Körpers, deren Theil sie sind; letztere dienen den psychischen Funktionen als materielles Substrat und zwar in der Weise, daß die ganze Masse derselben an allen Seelenoperationen in ihrer Gesammtheit Antheil nimmt. Diese Ansicht muß wenigstens als diejenige erkannt werden, welche bei dem gegenwärtigen Zustande des physiologischen Wissens die meisten Gründe für sich hat.

Ganz im Widerspruche mit diesen Bestrebungen der Physiologen für die Vereinfachung der Hirnphysiologie, will nun die Phrenologie ohne Rücksicht auf jene von den Anatomen gegebene Eintheilung des Gehirns einen Theil des Gehirns (die Hemisphären und das kleine Gehirn) in funktionell verschiedene Theile trennen und jeden derselben zum Organe einer besondern Seelenthätigkeit machen. Dieser Widerspruch läßt sich nur lösen, wenn man die Grundlage, auf welche Physiologen einerseits und Phrenolo-

gen andererseits fußen, genauer untersucht. Der Werth dieser Grundlagen muß sodann zunächst den Werth der Lehre selbst bezeichnen.

Daß die Physiologen ihre Ansichten auf wissenschaftliche Thatsachen gründen und diese dabei in einer streng wissenschaftlichen Methode benutzen, ist wohl anzunehmen, denn wer soll wissenschaftlicher Forscher sein, wenn die wissenschaftlichen Forscher selbst es nicht sind? Die Wissenschaft kann wohl einmal auf kurze Zeit irre geleitet werden, wo aber, wie in der Physiologie des Gehirns, lange Zeit viele Forscher denselben Weg ruhig vorwärtsschreitend betreten, da ist anzunehmen, daß dieser der richtige sei.

Anders ist es mit den Phrenologen. Sie sind meistens Laien. Es ist deßhalb natürlich, daß ihnen nicht nur anatomisch-physiologische Kenntnisse überhaupt, sondern insbesondere auch die für die Gehirnphysiologie zu benutzenden abgehen, wie dieses durch eine große Anzahl hieher gehöriger grober Verstöße in ihren Schriften bewiesen werden kann. Daß ihnen auch die anatomisch-physiologische Forschungsmethode fremd ist, müßte, wenn sie selbst nicht durch ihre Schriften unzählige Beweise dafür abgäben, schon daraus geschlossen werden, daß die Methode ohne das Material (die Thatsache) nicht gelernt werden kann; wer also mit dem einen nicht bekannt ist, dem kann das andere unmöglich vertraut sein. Die Physiologie eines einzelnen Theiles des Körpers (wie z. B. des Gehirns) läßt sich aber nicht für sich allein betreiben. Alle Theile des Organismus bilden eine unzertrennliche Einheit; kein Theil kann ohne die anderen leben, und er selbst ist wieder für alle anderen unentbehrlich; deßhalb kann auch das Leben keines Organes verstanden werden ohne eine gründliche Kenntniß des Lebens aller Organe und ihres Zusammenwirkens. Wie vermessen muß daher das Bestreben der Phrenologen erscheinen, ohne gründliche allgemeine anatomisch-physiologische Kenntnisse die Physiologie des Gehirns nicht nur betreiben, sondern sogar reformiren zu wollen!

Eine wissenschaftliche Begründung der phrenologischen Hirnphysiologie hätte vor allen Dingen das Vorhandensein der soge-

nannten Organe des Gehirns nachzuweisen. Nun finden wir aber eine solche Nachweisung nirgends in den Arbeiten von Gall, der doch ein so sehr genauer Kenner des Gehirnes war und, wenn die Organe irgend nur zu finden gewesen wären, diese beschrieben haben würde. Es konnte ja Nichts mehr als dieses in seinem Interesse liegen. Daß die neueren Phrenologen sie nicht nachgewiesen haben, ist bei ihrer Unkenntniß der Anatomie und bei ihrem zum Theil entschieden ausgesprochenen Widerwillen vor anatomischen Arbeiten schon zu erwarten; zum Ueberflusse haben wir aber auch noch ihr Geständniß, daß die Organe noch nicht dargestellt seien (v. Struve XI. S. 184); auch Gall hatte dasselbe Geständniß abgegeben (XI. S. 244). — Gall fühlte aber doch das Bedürfniß, sich über die Gestalt der Organe näher auszusprechen und giebt deßhalb an, daß sie kegelförmig gestaltet seien, mit ihrer Basis an der inneren Fläche des Schädels lägen und mit der Spitze sich in das verlängerte Mark einsenkten. Da der anatomische Nachweis fehlt, hat diese Angabe gar keinen Werth, so vielfältig sie auch von den Phrenologen nachgesprochen wird. Um aber seinem Leser doch noch ein bekanntes palpables Objekt als Organ in die Hände zu spielen, weiß er es in seinen „anatomischen Beweisen für die Mehrheit der Seelenorgane" sehr schön einzurichten, daß man die Hirnwindungen für die „Organe" hält, während diese in Wahrheit doch nur die zufällige äußere Gestaltung der Hemisphären des Gehirnes sind.

Um diese Schwäche in der Begründung seiner Lehre, welche fast allein schon hinreichte, dieselbe ganz haltungslos zu machen, zu verbergen, hat Gall eine Reihe anatomischer und physiologischer „Beweise für die Mehrheit der Seelenorgane" gegeben, welche auch in XI. S. 227—248 und S. 349—376 mitgetheilt sind. Diese Beweise sind für einen flüchtigen Leser und für einen solchen, welcher den anatomisch-physiologischen Forschungen fremd ist, sehr überzeugend. Genauere Prüfung läßt aber in denselben ein solches Gewebe von falschen Behauptungen, Trugschlüssen und gehaltlosen Spitzfindigkeiten erkennen, daß man nicht einem einzigen dieser „Beweise" auch nur die allergeringste Beweiskraft bei-

messen kann; und dennoch scheinen die Phrenologen, durch die schlaue Sophistik derselben verführt, sie für genügend zu erachten; sie haben ihnen wenigstens nichts wesentlich Neues zugefügt.

Zu einer genauen Begründung der phrenologischen Hirnphysiologie würde ferner auch gehören, daß man bestimmten Nachweis über den Zusammenhang gewisser entschieden auftretender Seelenthätigkeiten mit gewissen Kopfformen (als dem äußeren Kennzeichen der Entwickelung der „Organe") fände. Wie wenig die Phrenologen dafür bemüht sind, läßt sich in allen ihren Schriften daran erkennen, daß sie statt dieses Nachweises nur Dichterstellen anführen und Anekdoten von Personen und Thieren erzählen, gewöhnlich ohne uns über deren Kopfform zu unterrichten. Sie wenden sich dabei sogar häufig an Insekten!!! (z. B. I. S. 335. und II. S. 90.) — Wenn sie aber wirklich Nachweis über die Kopfform geben und gerade in der Uebereinstimmung gewisser Kopfformen mit gewissen individuellen Entwickelungen des Charakters eine Hauptstütze ihrer Lehre finden wollen, und wenn sie gerade ihren Stolz auf diese Begründung durch die Erfahrung setzen; so muß man, ehe man ihre Versicherungen hinnimmt, sich erst über den Werth ihrer Erfahrungen klar gemacht haben. Davon später!

Was den zweiten Punkt angeht, nämlich die von den Phrenologen ausgeführte Zerspaltung der Seelenthätigkeiten in die Thätigkeit von 37 Grundvermögen der Seele; so maaße ich mir, als Physiolog, nicht an, mit den nothwendigen philosophischen Gründen das Unpassende einer solchen Zersplitterung nachweisen zu können. Von dem physiologischen Standpunkte aus kann ich nur sagen, daß durch Annahme sehr weniger Grundkräfte der Seele hinlängliche Erklärung aller Erscheinungen des sinnlichen Seelenlebens gegeben ist, und daß eine jede weitere Zertheilung der ursprünglichen Seelenkräfte nur eine populäre Anschauungsweise verrathen muß. Daß die Phrenologen wirklich mehr einer solchen als genauerem Nachdenken über die Hergänge der Seelenoperationen folgen, beweist nicht nur der ganze Bau ihres psychologischen Systems und die Begränzung der einzelnen „Seelenvermögen", son-

dern auch die höchst populäre und fast lächerliche Personifikation derselben, welcher man außerordentlich häufig begegnet.

In näherer Beziehung zu dem sinnlichen Seelenleben erlaube ich mir nur noch auf die folgenden Mißstände und Inkonsequenzen der phrenologischen Psychologie aufmerksam zu machen. — Ein jedes psychologisches System, welches für genügend erklärt werden soll, muß alle Beziehungen der Seele mit der Außenwelt und mit dem Körper in so erschöpfender Weise bearbeitet und in sich aufgenommen haben, daß durch dasselbe alle jene Beziehungen genügend erklärt werden. Hierzu ist aber vor Allem nothwendig, daß alle Vorgänge in der Aufnahme von Eindrücken der Außenwelt, wodurch Empfindungen, und die innern Zustände des Körpers, wodurch körperliche Gefühle entstehen, sowie auch alle Vorgänge bei der Erregung von Muskelbewegungen zur Einwirkung auf die Außenwelt oder auf den Körper genau analysirt werden. Hierzu sind aber vor Allem wieder genaue und umfassende Kenntnisse in der Physiologie namentlich des Nervensystems unumgänglich nothwendig. Physiologische Kenntnisse gehen nun aber den Phrenologen ab; deßwegen müßte schon ihre Analyse der Wechselwirkungen der Seele mit dem Körper und mittels dieses mit der Außenwelt höchst unvollkommen sein, wenn auch nicht ihre populäre Auffassungsweise der Seelenthätigkeiten sie an derselben verhinderte. Beweise finden sich in reichlicher Menge von sehr schlagender Art. Daß sie die höchst wichtige Unterscheidung der Empfindungen und körperlichen Gefühle nicht kennen, beweist das, daß sie die Empfindungen der Wärme und der Kälte zu den körperlichen Gefühlen rechnen (I. S. 72). Wie wenig sie die Seelenthätigkeiten analysiren, beweisen die Thatsachen, 1) daß dem Dienste einzelner Sinne mehrere Seelenvermögen untergeben sind, wie z. B. dem Gesichtssinne, dagegen für andere Sinne z. B. den Geruchssinn kein besonderes Seelenvermögen vorhanden ist (die auf solche Weise entstandenen Lücken müssen der Thatsachensinn und Gegenstandsinn ausfüllen); — 2) daß für die Wahrnehmung einzelner Gefühle z. B. des Geschlechtstriebs besondere „Vermögen" vorhanden sind, für andere dagegen z. B. Athmungsbedürfniß,

Bedürfniß zur Muskelbewegung, gar keine, auch nicht einmal ein allgemeines für alle zusammen; — und 3) daß für gewisse Gruppen von Muskelbewegungen z. B. zur Zerstörung von Gegenständen besondere Vermögen gefunden werden, keine aber für andere Gruppen z. B. das Gehen oder für Bewegungen im Allgemeinen. — Ein anderer hierhergehöriger Fehler ist der, daß die Phrenologen den Grund der Entstehung der körperlichen Gefühle, sowie der Empfindungen 2c. in der Thätigkeit gewisser Hirnparthieen finden wollen; während, wie in der Physiologie längst anerkannt und bewiesen ist, nur im Gehirne im Allgemeinen das Gefühl und die Empfindung zum Bewußtsein kommen, den Grund ihrer Entstehung aber in dem Zustande der Nerven finden, welche mit ihrem peripherischen Ende an das betreffende Organ des Körpers gebunden sind. Nothwendige Folge dieser phrenologischen Lehre wäre der Satz, daß auch ohne Vorhandensein der Organe blos durch die Hirnthätigkeit die entsprechenden Triebe entstehen müßten, z. B. Geschlechtstrieb bei Kastraten, oder fehlt den Kastraten etwa das kleine Gehirn?

Von den beiden oben berührten Sätzen zeigt sich also der erste, daß das Gehirn in viele funktionell verschiedene Organe zerfalle, als ein wissenschaftlich durchaus nicht begründeter und sogar mit dem Ergebnisse rein wissenschaftlicher Forschung in geradem Widerspruche stehender, der nur durch Sophistik aufrechtgehalten werden kann; — der andere Satz aber, welcher die phrenologische Psychologie angeht, giebt sich zu erkennen als ein durchaus unwissenschaftlicher und populärer, welcher voll Inkonsequenzen und Mängeln ist.

Einen nicht unwesentlichen Theil der Phrenologie bildet der angewandte Theil derselben, die Kranioskopie oder die Lehre von der Kunst, aus der Gestalt des Kopfes einer Person auf deren Charakter zu schließen. Diese Lehre gründet sich wesentlich auf die phrenologische Lehre und auf den Satz, daß die äußere Kopfgestalt genau der äußeren Gestalt des Gehirns entspreche.

Was zuerst den letzteren Satz angeht, so ist den Phrenologen zwar schon häufig die Unwahrheit desselben vorgeworfen wor-

den, aber sie wollen und dürfen diese nicht anerkennen, ohne damit zugleich die Kranioskopie für eine ganz unzuverlässige Kunst zu erklären. Die äußere Oberfläche des Kopfes entspricht zwar der äußeren Oberfläche des Gehirns im Allgemeinen, aber nicht mit der Genauigkeit, welche die Phrenologen für den Gebrauch bei der Kranioskopie nöthig haben; denn: 1) zwischen der äußeren Oberfläche des Gehirns und der inneren Oberfläche des Schädels befinden sich mehrere Häute und eine nicht unbeträchtliche Schichte von Wasser; dieses Wasser füllt auch Lücken und Mängel der Hirnsubstanz aus, so daß auf der Oberfläche des Schädels Nichts davon gesehen werden kann; die Größe des Schädels richtet sich daher auch nicht nach der Größe des Gehirns, sondern nach dieser und der Menge des das Hirn umspülenden Wassers (s. hierüber unter andern: Ecker, über die Cerebrospinalflüssigkeit in Roser und Wunderlichs Archiv für physiologische Heilkunde. 1843); — 2) die Dicke des Schädels ist an verschiedenen Stellen nach sehr verschiedenen Verhältnissen verschieden; dadurch muß eine nicht nach genauen Gesetzen zu bestimmende Inkongruenz zwischen innerer und äußerer Oberfläche des Schädels hervorgebracht werden; — 3) die Hervorragung einzelner Stellen an dem Kopfe wird nicht durch die Gestalt des Gehirns, sondern durch andere Verhältnisse bestimmt, z. B. in der Schläfengegend durch die Entwickelung des Schläfenmuskels, in der Augenbraugegend durch die Entwickelung der in jedem Individuum vorkommenden Stirnbeinhöhlen, am inneren Augenwinkel durch die Entwickelung des Siebbeins ꝛc.

Die andere Frage ist: ließe sich für den Fall, daß wirklich die äußere Oberfläche des Kopfes genau der äußeren Oberfläche des Gehirns entspräche, aus der Kopfform ein Schluß auf den Charakter der betreffenden Person thun? Wir kommen hierdurch auf die früher angeregte Frage über die Uebereinstimmung der phrenologischen Erfahrung mit der phrenologischen Theorie, indem beide sich in der Art unterstützen müssen, daß erstere Grundlage für die letztere, letztere aber zielgebend für die erstere wird. Wir finden nun aber, daß Theorie und Erfahrung in der Phrenologie

ausgezeichnet gut zu einander passen, und die Phrenologen setzen großen Stolz auf diese Uebereinstimmung. Prüfen wir aber dieselbe genauer, so finden wir den Grund derselben nicht in der nothwendigen Harmonie der Theorie und der Erfahrung, sondern in dem Mangel systematischer Schärfe der Lehre und in vielen Klauseln, durch welche jene Uebereinstimmung oft auf das Gewaltsamste herbeigeführt wird. Der Mangel systematischer Schärfe in der Lehre offenbart sich in der größten Unbestimmtheit der Begränzung der Wirksamkeit der einzelnen „Organe" und der entsprechenden „Seelenvermögen", durch welche es möglich gemacht wird, daß dieselbe Neigung oder Handlung der Thätigkeit sehr verschiedener „Organe" und die verschiedensten Neigungen und Handlungen der Thätigkeit desselben „Organs" beigemessen werden können. Die Klauseln aber finden sich in den Annahmen, daß 1) in demselben Gehirn kleine Organe mit stärkerer Energie und größere Organe mit geringerer Energie vorkommen können (I. S.93), während doch die Energie eines Organes, wie des Gehirns, in allen seinen Theilen jederzeit als dieselbe angesehen werden muß; — es scheint den Phrenologen zu entgehen, daß sie durch Aufstellung dieser Klausel ihre ganze Lehre von der der größeren Thätigkeit der Organe entsprechenden größeren Ausbildung derselben gewissermaßen widerrufen; — 2) daß verschiedene Organe n a c h n i c h t a n g e g e b e n e n G e s e t z e n sich entweder mit anderen zu einer gemeinschaftlichen Thätigkeit vereinigen oder gegen dieselben wirken können; — daß sie dieses annehmen, geht wenigstens aus ihrer Art, Schädel zu analysiren, hervor; — 3) daß auch entschieden ausgesprochene Neigungen nicht Aeußerungen zur Folge haben müssen — und 4) daß auch nicht übermäßig ausgebildete Organe durch „unglückliche Verhältnisse" Veranlassung zum starken Mißbrauch ihrer Kräfte bekommen können.

Durch die genannten Mittel ist es möglich, fast einen jeden Charakter in eine gegebene Kopfform hineinzubringen, darum finden auch die Phrenologen bei den Analysen des Kopfes von — ihrem Charakter nach — bekannten Personen stets neue Bestätigung ihrer Lehre. Dieselben schwankenden Verhältnisse in der

phrenologischen Lehre müssen uns aber auch zugleich überzeugen, daß es ganz unmöglich ist, aus der Kopfform auf den Charakter zu schließen; und wenn wir die Phrenologen dennoch öfters richtige Urtheile fällen hören, so müssen wir dieses weniger der Untrüglichkeit der Kranioskopie zuschreiben, als vielmehr dem Umstande, daß sie für Ausübung ihrer Kunst nach eigenem Geständniß neben der Kranioskopie noch Belehrung über Temperament, Körperbeschaffenheit, Lebensverhältnisse und Erziehung (V. S. 42) nöthig haben, — Hülfsmittel, welche bekanntlich schon für sich allein auf ziemlich genaue Weise den Charakter können erkennen lassen, welchen man dann noch mit Leichtigkeit durch die angeführten Auskunftsmittel in die Kopfform einpassen kann. Beim Aussprechen des Urtheils darf man sich denn nur noch orakelmäßig dunkel ausdrücken, um gewiß für alle Fälle richtig gesprochen zu haben.

So erscheint also auch die Gallische Kranioskopie neben dem, daß sie auf gänzlich unhaltbarer Basis ruht, als durchaus nichtssagende Kunst.

In geradem Gegensatze mit dem laienhaften Wesen der Phrenologen von der Gallischen Schule stellt Carus eine Kranioskopie auf, welche wirklich auf ächt wissenschaftliche Basis mit wissenschaftlicher Methode gebaut ist. Anderes ließ sich auch nicht von einem Manne erwarten, der unter den Naturforschern einen gefeierten Rang einnimmt und als geistreicher Forscher und Schriftsteller in Zootomie und Physiologie allgemein anerkannt ist. Uebrigens kann auch sein Versuch der Begründung einer Kranioskopie nicht als gelungen angesehen werden und zwar aus folgenden Gründen.

Seine Kranioskopie gründet sich auf seine Ansicht von der Physiologie des Gehirns. Nach dieser sollen die großen Hemisphären der Intelligenz, die Vierhügel den Gefühlen und das kleine Gehirn dem Wollen und den Trieben dienen. Grundlage für diese Ansicht sind ihm Thatsachen aus der Zootomie und der Embryologie, so wie die Parallele der von ihm aufgestellten drei

Hirnabtheilen mit den drei höheren Sinnesorganen: Nase, Auge, Ohr. Da aber diese Ansicht von den Verrichtungen des Gehirns noch keineswegs allgemein angenommen ist, einer allgemeinen Annahme derselben auch noch der Umstand entgegenstehen muß, daß er in der Angabe der seiner Ansicht zu Grunde liegenden zootomischen und embryologischen Thatsachen mit den Angaben anderer bewährter Forscher in öfteren Widerspruch tritt, — und daß er in der Parallelisirung der Hirnabtheilungen mit den Sinnesorganen der Natur etwas Gewalt anthut; — so lassen sich auch bis jetzt noch keine allgemeiner gültigen Sätze auf seine Hirnphysiologie gründen.

Wäre aber auch seine Hirnphysiologie allgemeiner angenommen, so würde sich doch der Anwendung derselben auf eine Kranioskopie mancherlei Schwierigkeiten in den Weg stellen. — Seine kranioskopische Lehre gründet nämlich Carus auf die Parallele zwischen den drei Hirnabtheilungen und den drei Schädelwirbeln, nach welcher die Entwickelung des Vorderhauptswirbels mit der Entwickelung der Hemisphären, die Entwickelung des Mittelhauptswirbels mit der der Vierhügel und die Entwickelung des Hinterhauptswirbels mit der des kleinen Gehirns übereinstimmen soll. Auf dieses wird nun eine Methode gegründet, durch genaue Messungen des Umfangs und der Durchmesser der drei Schädelwirbel mittels eines Tastezirkels die Entwickelung der drei Hirnabtheilungen und damit die Individualität des Charakters zu bestimmen. Es mag aber diese Messung keinen genauen Maaßstab für die Entwickelung der einzelnen Hirnabtheilungen abgeben können; denn es stehen genauen Schlüssen von dem Umfange des Kopfes auf seinen Inhalt hier im Wesentlichen dieselben Hindernisse entgegen, welche bereits bei der Gallischen Kranioskopie angegeben sind; und insbesondere wird für die Carus'sche Kranioskopie stets ein großes Hinderniß sein, daß nach Carus eigenem Geständnisse die großen Hemisphären so gelagert sein können, daß sie bald mehr in dem einen, bald mehr in dem anderen von den beiden durch sie ausgefüllten Wirbeln (dem Mittelhaupts- und dem Vorderhauptswirbel) liegen können. Dadurch muß das gegenseitige Größen-

verhältniß dieser beiden Wirbel bei derselben Entwickelung der Hemisphären vielfachen Schwankungen ausgesetzt sein, welche die Schlüsse auf die Entwickelung der einzelnen Hirnabtheilungen äußerst unsicher machen müssen. Außerdem ist aber auch in jener Angabe, daß die Entwickelung der drei Schädelwirbel der Entwickelung der drei Hirnabtheilungen entspreche, noch in Betreff des Mittelhauptswirbels eine sehr große Unwahrscheinlichkeit enthalten, indem dieser sich in seiner Größe nach der Entwickelung der Vierhügel richten soll, während diese doch eine sehr kleine, in ihrer Größe höchst unbedeutend schwankende Masse sind, welche tief in einer weit größeren die Höhle des Mittelhauptswirbels fast ganz ausfüllenden Masse der Hemisphären verborgen sind.

So sehr demnach der Methode in der Aufstellung der Carus'schen Kranioskopie, als einer durchaus wissenschaftlichen, Anerkennung gezollt werden muß, so wenig kann doch Carus's kranioskopische Lehre selbst in ihrer jetzigen Gestalt als genügend anerkannt werden.

Zu Hegel's Charakteristik.

Vom

Herausgeber.

G. W. Fr. Hegel's Leben, beschrieben von Karl Rosenkranz. Supplement zu Hegel's Werken. Berlin 1844.

Völlig im rechten Zeitpunkte, nach des Referenten Dafürhalten, ist die lang erwartete Lebensbeschreibung des berühmten Philosophen an das Licht getreten. Während die Nachwirkungen des Systemes, welches er gegründet, in den Lehren seiner Anhänger, wie nach den Urtheilen seiner Gegner, in die allerentlegensten Widersprüche aus einander gefahren sind, ist es jetzt gerade der angemessenste Augenblick, auf die einfachen, kotyledonenartigen Anfänge desselben zurückzublicken und diese darauf anzusehen, wie sie doch der Same so weit ausgreifender Nachwirkungen und Kämpfe zu werden vermochten?

Bei dieser Vergleichung jedoch kann sich dem Unbefangenen kaum verbergen, wie antiquirt und historisch die Hegel'sche Lehre in ihrer ersten Gestalt und in dem Sinne, wie Hegel sie in ursprünglicher Frische und rücksichtsloser Unschuld entwarf, bereits geworden ist. Wie es keinen Kantianer der drei Kritiken mehr giebt, wie kaum auch ein Vertreter Schelling's aus der Periode seines Identitätssystemes mehr aufzuweisen sein möchte: ebenso kennen wir jetzt fast keinen Hegelianer mehr in dem Sinne, wie das System zwischen dem Erscheinen der Phänomenologie des Geistes und dem ersten Hervortreten der philosophischen Encyklopädie (1818) sich gab — die spätern Auflagen derselben, so wie die Rechtsphilosophie, enthalten schon Berücksichtigungen

und Cautelen genug, ja mancherlei den gegebenen Verhältnissen Zurechtgelegtes: — Keinen, der jetzt noch so unbefangen in der unentschiedenen Schwebe verblieben wäre über die principiellen Differenzen, welche von da an innerhalb des Systemes selber hervorgebrochen sind, und über welche damals noch kein Bewußtsein zu haben, eben das Eigenthümliche von Hegel's ursprünglichem Standpunkte ist. Ueber die vorbereitende Entwicklung dieser Epoche — zugleich die eigentlich schöpferische und entscheidende des Hegel'schen Lebens — verbreiten nun die in der Lebensbeschreibung mitgetheilten Documente und Urkunden das hellste Licht. Wir erkennen vollständig, wie und warum es also kommen konnte, daß er sich jener Unentschiedenheit nicht bewußt wurde. Dies halten wir für das philosophisch Interessante der hier gegebenen authentischen Mittheilungen; es ist auch zugleich dasjenige, dessen Erwähnung in eine philosophische Zeitschrift gehört, welche von ihrem Beginne an einem so bedeutenden Systeme und allen Metamorphosen, welche es durchschritten hat, vorzügliche Beachtung widmen mußte.

Und so sind denn in der That alle die Divergenzen über die wichtigsten Lehrpunkte, welche späterhin einen Zwiespalt der Schule, einen Kampf auf Leben und Tod entzündet haben, in jenem ursprünglichen Systeme noch unentschieden neben einander gestellt: von hier aus kann die Eine Auffassung ebenso für wahr gelten, als die entgegengesetzte; denn beide sind in der That nur weitere Bestimmungen, Fortentwicklungen jenes ursprünglichen Principes, in dessen Unmittelbarkeit, wie sie dort vor uns liegt, die kritische Entscheidung noch nicht so tief eingedrungen war, daß man sich für das Entweder — Oder zwischen Beiden hätte entscheiden müssen, deren das Gegentheil ausschließende Parteinahme jetzt nicht mehr zu umgehen ist.

Solche Unentschiedenheit oder Unschuld des Anfangs sollte nun an sich nicht verwundern; sie ist ganz in der allgemeinen Oekonomie geistiger Entwicklung gegründet und hat sich bei allen Erscheinungen von nachhaltiger Wirkung gezeigt. Aber eben damit sollte auch einleuchten, wie es schlechthin unmöglich ist, nachdem das

Bewußtsein jener Gegensätze einmal hervorgebrochen, sich jetzt noch mit dem einfachen Primitivzustande des Systems beschwichtigen und über alle jene Fragen mit Stillschweigen sich abfinden zu lassen, überhaupt die seitdem gewonnene Erweiterung der Gesichtspunkte in die Nacht jener abstrakten Gegensatzlosigkeit zurückzuzwängen, wie es die eigentlichen Anhänger von uns verlangen, — ohne es selbst zu thun. Zwar wird die Lehre in ihrer Ursprünglichkeit und unmittelbaren Gestalt immer der historische Orientirungspunkt bleiben für die von ihr aus datirenden Philosophieen, ebenso der Maaßstab, nach welchem Hegel auch in seinen entfernter liegenden Aeußerungen seine Deutung erhält; aber als ausgebildetes System, als Inbegriff bestimmter, ausgeführter Lehren und jetzt noch unerschütterlich geltender Resultate, ist es nicht mehr Ausdruck der Zeit und kann die gegenwärtigen wissenschaftlichen Bedürfnisse nicht mehr befriedigen.

Dies Verhältniß — das einzig richtige, welches zugleich allein in den Stand setzt, gerecht gegen Hegel zu sein — dies Verhältniß hat sich nun der Biograph zu wenig zur Klarheit gebracht, oder, wenn es ihm (nach einigen Stellen zu urtheilen) vorschwebte, es wenigstens nicht aussprechen wollen. Er bleibt auch hier auf dem Standpunkte unbedingter, Nichts an sich kommen lassender Apologetik; er scheint noch immer die ausgeführtesten kritischen Erörterungen über das System mit der gelegentlichen Berichtigung eines Mißverständnisses zurechtweisen zu wollen, und schreitet mit voller Sorglosigkeit durch die Dornen der heutigen Streitphilosophie dahin. Da nun ein übrigens so einsichtsvoller Mann sich gewiß bekennen wird, daß dergleichen keinesweges mehr ausreiche, daß nach keiner Seite hin, weder für, noch gegen Hegel, damit den Anforderungen der Kritik und Wissenschaft genügt sei: so können wir in seinen apologetischen Bemühungen nur seinen Wunsch erblicken, der vollkommen berechtigten Begeisterung für seinen Meister auch biographisch Genüge zu thun, und wenigstens von dieser Seite her Alles in das günstigste Licht zu stellen, — ein Gefühl der Pietät, welches wir zu sehr anerkennen, um es durch polemische Erörterungen ihm zu verkümmern. Er gestatte

uns daher, im Folgenden auf ein streitloses Gebiet herüberzurücken und, statt an seine Auslegung der Hegel'schen Lehre, uns an die reichlich von ihm dargebotenen authentischen Quellen selbst zu halten, um aus ihnen den Bildungsgang des Philosophen und den ersten Sinn des Systemes zu schöpfen.

Aus diesen Quellen wird nun gerade völlig begreiflich, bei dem Gange, den Hegel's philosophische Bildung langsam, aber in durchaus stetiger, ungeirrter Richtung nahm, wie derselbe auch auf der Höhe seiner Ausbildung von den unvermittelten Gegensätzen Nichts empfand, die sich in seinem Systeme neben einander befinden. Alle Fragen und Einwendungen, welche, wie der Biograph erzählt (S. 396), noch bei Lebzeiten des Philosophen in „höflichen" Briefen, oder, setzen wir hinzu, auch wohl mündlich ihm vorgetragen wurden, und in denen schon alle Zerwürfnisse im Keime lagen, welche später in der Geschichte der Schule zu großen Krisen geworden sind, konnten ihm in der That als unwesentliche oder künftig von selbst sich lösende erscheinen. Sofern es zunächst darauf ankam, das Princip des absoluten Idealismus in voller Stärke auszusprechen und die ganze Philosophie in großen Grundzügen darnach umzugestalten, kann man jenem Beiseiteschieben von weitern Fragen sogar die Berechtigung nicht absprechen.

So dürfte von Hegel gesagt werden, daß er nicht nur, wie Herbart, in der Allgemeinheit des methodischen Princips oder in gewissen fundamentalen Resultaten mit seiner Philosophie Recht zu haben glaubte, während ihm doch, wie diesem, die Masse der übrigen ungelösten Fragen, die „Größe der philosophischen Unwissenheit" drohend gegenüberstand, — sondern er hatte jenem Principe zugleich die breiteste Basis im Concreten zu geben vermocht und die Gewißheit auch für das Einzelne durch den Gesammteindruck des Ganzen, durch die auf den ersten Anblick unerschütterliche Festigkeit, mit der alle Theile des Systemes einander tragen, fast in's Unbedingte gesteigert. Und er konnte dieser Gewißheit sich rühmen, weil er im Grunde Recht hatte; aber daraus folgt noch keineswegs, einerseits, daß er die Tiefen dieses

Grundes völlig oder überall richtig ausgelegt, andrerseits, daß in diesem alle Principien zu einer vollständigen Welterklärung enthalten sein sollten. Durch die Darlegung dieses doppelten Mangels hat das System, wie die andern bisher, sein Schicksal erfüllen müssen, als überschrittenes aufgewiesen zu werden.

Gehen wir nun auf die Aufschlüsse näher ein, welche uns die Lebensbeschreibung über Hegel's Bildungsgang giebt: so begegnen wir zunächst mancherlei Unerwartetem. Der lernbegierige, fleißig fortschreitende Knabe und Jüngling zeigt doch weder irgend ein hervorstechendes, bestimmt markirtes Talent oder frühreife selbstständige Produktivität, noch den Geist einer Opposition oder eigenthümlicher Aneignung gegen irgend eine Seite der auf ihn wirkenden mannigfaltigen Geistesmächte; kein originaler Trieb der Begeisterung, der Liebe oder des Hasses gegen irgend eine Seite seiner Umgebung wird sichtbar: er scheint in ziemlich passiver Harmonie, aber mit Fleiß und Sorgfalt, dem akademischen Unterrichte zur Seite geblieben zu sein, neben sonst gewöhnlichen, ja trivialen Erholungen, welchen er selbst bis in seine späteren Tage bekanntlich mit einer gewissen Nachsicht sich hingab (vgl. S. 427). Ein gemäßigtes, selbstständig vernünftiges Urtheil zeigen seine Tagebücher; ein Sinn voll Pietät gegen die Aeltern und seine Lehrer blickt erfreulich hervor, ebenso der Trieb gewissenhaften, redlichen, nicht nachlassenden Fleißes. Geordnete philologische und historische Studien machen den Inhalt seiner Schulzeit, die hergebrachten philosophischen und theologischen den Inhalt seiner akademischen Jahre aus; aber bis in die Epoche seines Aufenthalts in Bern (1796, also bis zu seinem 26. Lebensjahre) verräth doch noch Nichts, bei aller Tiefe der psychologischen Reflexion, welche seine damaligen theologischen Arbeiten zeigen, daß der Stachel und Reiz eigentlich spekulativer Probleme oder Zweifel, oder der Trieb eines fundamentalen Ergründens allgemeiner Principien seinen Geist in Bewegung gesetzt hätten. So wagen wir, gleichsam noch fragweise die Vermuthung auszusprechen, — weil spätere Mittheilungen allerdings noch Vieles näher und anders bestimmen können, — daß Hegel sich zum Philosophen gemacht, herausgebildet, nicht, wie die großen Ori-

ginaldenker fast insgesammt, in ihn hineingeboren sei. Die hiermit angeregte Frage ist interessant genug, für Hegel selbst, wie in Bezug auf die verschiedenen Gestalten, in welchen der philosophische Genius sich zu entwickeln vermag. Nur kann sie in vorliegendem Falle nicht gelöst werden durch hineintragendes Verfrühen weit späterer Beziehungen. So, wenn der Biograph (S. 36—38) in der Abhandlung des zwanzigjährigen Hegel: de limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate, zur Erwerbung des Baccalaureats und zum Uebertritt in das theologische Studiengebiet (1790) verfaßt, — einerseits „das Studium der Kantischen Philosophie", andrerseits „den Kampf mit derselben und den Versuch ihren Dualismus zu überwinden", erblicken will: so scheint uns eine solche Annahme, wenigstens nach dem Auszuge, welchen er uns in der Abhandlung giebt, kaum sich begründen zu lassen. Liegt in den Bestimmungen, welche den wesentlichen Inhalt derselben ausmachen: daß im Menschen Sinnlichkeit und Vernunft so verwachsen sind, daß sie seine untheilbare Natur ausmachen, daß daher von rein moralischen Handlungen bei ihm nicht die Rede sein könne, sondern nur von solchen, welche Triebfedern der Sinnlichkeit mit in sich schließen; wie daher die wesentlichsten Antriebe zur Tugend immer doch nur aus dem Glauben an Unsterblichkeit geschöpft werden können, während zuzugeben sei, daß auch der an Unsterblichkeit Nichtglaubende gewisse Pflichten sich auferlegen werde, weil er allem Gegenwärtigen einen höhern Werth beilegen und seiner Erhaltung eine höhere Energie zuwenden wird; — liegt in allen diesen Bestimmungen der geringste Kantische Gedanke, oder vollends Zeichen eines Kampfes und einer versuchten Ueberwindung seines „Dualismus"? Es ist das ganz plausible Räsonniren der Popularphilosophie, wie es damals von vielen Kathedern zu den Jünglingen erscholl, und wie auch hier die vorgeschriebene Aufgabe gelegentlich in den Vorlesungen des Professors der praktischen Philosophie mag behandelt worden sein. Uebrigens ist es sogar wichtig für den Charakter seiner spätern Philosophie, wie viel Hegel von dauernder

Einwirkung des Kant'schen und Fichte'schen Geistes, als Durchgangspunkt für den seinigen, wirklich in sich erlebt habe. Bis zum Schluß der Berner Epoche (1796) findet sich davon keine entscheidende Spur in seiner Denkweise, während Rosenkranz bemerkt, daß in den Excerpten aus jener Zeit Kant und Fichte nur sehr vereinzelt erwähnt werden, daß sich übrigens ein Auszug mit einigen Bemerkungen von Kant's Kritik der pr. V., so wie, aus früherer Zeit, von der Kritik der r. V. erhalten habe (S. 86. 87) *).

Die eigentlich theologische Bildungsepoche bringt, nach den mitgetheilten Notizen und Urkunden zu urtheilen, viele Zeichen seines tiefen, gründlichen Geistes, wiederum aber Nichts, was auf eigentlich spekulativen Trieb oder eine zum Licht ringende eigenthümliche Grundansicht der Dinge deutete. Daß Hegel „mit der Romantik der Orthodoxie" ebenso, wie „mit der moralischen Beengtheit der Aufklärung" zerfallen gewesen sei (S. 38), wollen wir dem Verfasser glauben: aber wir können in Beidem Nichts erblicken, was der Zeit vorausgewesen wäre. Nach beiden Seiten hin waren dies die Kämpfe, welche von Lessing, Herder, Kant und wie vielen Andern, im Großen der deutschen Bildung längst durchgestritten waren; und gegen die Beengtheit der Aufklärung auch für die Religion und Theologie ein tieferes Princip, die **apriorische Idee der Sittlichkeit** zu befestigen, war Kant's unsterbliches Verdienst gewesen. Ein Werk über das Leben Jesu von Hegel, worin die Wunder in der Erzählung als ein Ueberflüssiges weggelassen werden, kann nicht für etwas über den damaligen Bildungskreis Hinausliegendes gehalten werden. Dagegen zeigen die „Fragmente theologischer Studien" (S. 490 ff.) Spuren seiner eigenthümlichen, durchdringenden Auffassung des Gegenstandes: sie sind Zeugniß der tiefen psychologischen Innigkeit, mit welcher er die christlichen Hauptlehren in sich verarbeitet hatte: wir möch-

*) Man vergleiche damit die eigenen Aeußerungen Hegel's a. d. J. 1795 (S. 70. 72. 74), wie er sich Schelling gegenüber als philosophischen Lehrling bekennt, und durch ihn in die Auffassung des Fichte'schen Systemes erst eingeführt zu werden hofft.

ten sie die Ansätze zu einer psychologischen Gnosis nennen, indem die Belege und Gegenbilder zu ihnen in der Tiefe der menschlichen Brust und in einer merkwürdigen Dialektik ihrer Gefühlsübergänge gesucht werden, nicht in allgemeinen metaphysischen Verhältnissen.

Wir kommen hiermit zur Epoche seines Frankfurter Aufenthalts (1797 — 1800), als dem entscheidenden Wendepunkte seines Lebens. „War Hegel auf dem Gymnasium Polyhistor, auf dem Seminar Republikaner, in der Schweiz Theologe und Historiker, so bildete sich zu Frankfurt der Drang seines spekulativen Talents auch zum Entschluß, nur ihm zu leben. Die politische Neigung hat er stets behalten und seine Philosophie niemals als etwas dagegen Heterogenes angesehen" (S. 81). — Weiterhin wird hinzugesetzt, daß er hier neben Hölderlin auch zu Sinclair in nähere freundschaftliche Beziehung getreten sei, der „im Gegensatze der klassischen Romantik Hölderlin's für Hegel der Repräsentant der christlichen Romantik wurde" (S. 82). — Warum diese Antithese? Weil Sinclair in einem politisch-religiösen Drama, — der Ausführung nach durchaus nicht romantisch, — die merkwürdige Katastrophe des Cevennenkrieges behandelt hatte? Sinclair war ein entschiedener, durchbildeter Fichtianer, wie sein späterer Briefwechsel mit Hegel, mehr noch sein philosophisches Werk: „Wahrheit und Gewißheit" (Frankfurt, in drei Theilen 1811) es zeigt, und sein wahres Verhältniß zu Hegel können eben jene Briefe beurkunden (S. 272. ff.). Er ließ mit dem Zweifel das Philosophiren beginnen, d. h. mit dem Akte der Reflexion, durch welchen alle Wahrheit, als nur in und für das Ich gesetzte, erblickt wird, und forderte von der Durchführung der Philosophie die Lösung desselben auf wissenschaftliche Weise, d. h. die Aufweisung, wie alles Objektive, nur in der halben Wahrheit der Reflexion ein dem Ich äußerliches, ihm unbekannt bleibendes „Ding an sich", der Wahrheit nach ein ihm Immanentes, Gleichartiges, eben darum aber ihm Zugängliches und Durchdringliches sei. Diese Durchführung ist nun Resultat jenes philosophischen Werkes, eines

scharfsinnigen und höchst merkwürdigen Versuches, den Idealismus vom Standpunkte der Reflexion aus in den absoluten Idealismus überzuführen. Deßhalb genügte Sinclair sogleich auch nicht, wie die Briefe zeigen, der Hegel'sche Anfang der Philosophie und der ganze Standpunkt der Phänomenologie des Geistes.

Der Biograph fährt sogleich fort: „Durch den spekulativen Mysticismus, in welchen Hegel während seiner Schweizer Periode aus dem Rationalismus und Fichtianismus übergegangen war, war er solchen Bildungsstoffen" (christlicher Romantik u. dgl.) „sehr zugänglich geworden". Uns interessiren zunächst nur die unterstrichenen Worte; hier nämlich, wie auch übrigens im Buche, wird als ausgemachte Thatsache vorausgesetzt, — und wie oft ist es sonst schon wiederholt worden, — daß Hegel zuerst in aller Ordnung Kantianer gewesen, dann von ihm aus zu Fichte übergegangen, diesen Standpunkt ebenso ganz in sich durchbildet, und endlich, — sei es an der Hand Schellings, sei es, wie die neuesten Entdeckungen darüber lauten, diesen vielmehr über sich erst verständigend und ihm selber weiterhelfend — zum Principe des absoluten Idealismus sich erhoben habe. Das letztere Verhältniß zu Schelling lassen wir hier beiseite, etwa nur uns berufend auf das in der „Charakteristik" darüber Gesagte *): — in diesem Betreff wird uns wohl der einst zu veröffentlichende vollständige Briefwechsel der Philosophen ein unparteiisches Licht geben. Wir reden für jetzt nur von dem früheren Sachverhalte.

Da glaubte nun Ref. aus dem frühern Studium des Hegel'schen Systemes nach den Allen zugänglichen Quellen sich entnommen zu haben, daß Hegel vielmehr den (Kantisch-Fichte'schen) Standpunkt unbedingter Reflexion in seiner innern, gewaltig fesselnden und immer wiederkehrenden Macht niemals eigentlich empfunden, in sich durchgekämpft und immanent überwunden habe: denn in seiner ganzen nachfolgenden Philosophie findet sich keine entscheidende Nachwirkung dieser Ueberwindung. Sonst hätte seine

*) „Charakteristik der neuern Phil." 2te Ausg. 1841. S. 590—95. 787 ff.

Phänomenologie des Geistes, als „erster Theil der Wissenschaft", ihrer Grundlage nach anders entworfen, statt des sich einmischenden psychologischen, ethischen, religions-philosophischen Inhalts hätte das Erkenntnißproblem rein als solches darin herausgestellt werden müssen, weil es eben, das drohende Bewußtsein der Reflexion im Rücken, ganz unvermeidlich das erste Problem der Philosophie wird. Ja selbst bis auf die spätere Zeit hin hätte sich Hegel gegen das Kant'sche Bedenken, daß vorerst das Erkenntnißvermögen zu untersuchen sei, mit dem gründlich mißverstehenden, aber höchst charakteristischen Witzworte nicht abfinden können, daß dies dem Vorsatze gleiche, nicht eher schwimmen zu wollen, bevor man es gelernt habe. Jedermann sieht, wie wesentlich diese Erörterung ist zur Einsicht in das ganze Verhältniß des Hegel'schen Systems zu Vorgängern und gleichzeitigen Philosophieen.

Deßhalb deute man auch unsere Bemerkung nicht leichthin oder oberflächlich. Wem sollte nicht bekannt sein, daß Hegel wiederholentlich und in ausführlichen Erörterungen sich über das Princip der Reflexion erklärt habe, von seinem ersten Auftreten an, in der „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systemes", ferner im philosophischen Journal, dessen Abhandlung „über Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kant'sche, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie", dies sogar zu ihrem Hauptinhalte hat, bis zur Phänomenologie herab, wo er unter den dort vorübergeführten Standpunkten auch den der Reflexion, des Sichgegenüberhaltens des Ich gegen alle Objektivität, als Stoicismus und Skepticismus, endlich als in Selbstentzweiung ausschlagendes, „unglückliches Bewußtsein" auftreten läßt; und gewiß ist das dort eigenthümlich Geleistete nicht wirkungslos an uns vorübergegangen.

Dennoch bemerke man wohl das ganze Verhältniß dieser Kritik und die innere Gränze derselben. Ueberall wird dort das Princip der Reflexion beurtheilt aus dem freilich umfassendern idealrealistischen Standpunkte absoluter Identität des Subjektiven und Ob-

jektiven: von hier aus wird nachgewiesen, wie die Reflexion mit den Resultaten ihres Wissens, in Betreff der Natur nur bis zum negativen Begriffe der Schranke für das Ich, in Bezug auf das Praktische und die Sittlichkeit zu dem eines perennirenden Sollens, also unendlichen Nichterreichens, — in Allem daher nur bis zur Negation, bis zum Wissen der Endlichkeit, Nichtvollendung und des Nichtswissens gelange, was sie dann ihre Ergänzung im „Glauben, in der Sehnsüchtigkeit der Subjektivität", suchen lasse, welche die Jacobische Philosophie vertritt. Das Grundargument also ist die Nachweisung, daß die Reflexion überhaupt ein beschränktes philosophisches Princip, im Besondern unfähig sei zu einer objektiven, vollgenügenden Welterklärung. Aber hat nicht Kant dies ebenso gefühlt, Fichte es auf's Klarste ausgesprochen in seiner Bestimmung des Menschen? Und wird dadurch — was die Hauptsache ist, — die feindliche Macht des Gegners gebrochen? Befreit man sich damit von der mephistophelischen, jede Realität stürzenden, geheimen Zweifel an jeder Gewißheit in's Ohr raunenden Gewalt der Reflexion? Ja sie wendet sich zuerst gegen jene vermeintlich gewonnene Identität des Subjektiven und Objektiven selbst, gegen die theosophische Höhe des „absoluten Wissens", das sie selber ganz gut kennt und nur anders auslegt, — als die vollendete Verhärtung der Nichtreflexion, indem, wie Fichte sich irgendwo sehr bezeichnend ausdrückte, die Kunst jener Philosophen der absoluten Identität, um sich gegen die Zweifel der Reflexion abzufinden, eben die sei, „an bestimmter Stelle die Augen zu verschließen und die Hand zu öffnen, um nun getrost und unbekümmert die Realität zu ergreifen". Dies zunächst gegen Schelling gesprochene Wort reicht aber noch über ihn hinaus; denn auch Hegel hat nirgends das Princip der Reflexion aus ihm selber über sich verständigt und durch absolute Vollendung zur Auflösung aus sich durchgeführt, wie dies von Fichte geschehen in seiner Wissenschaftslehre vom J. 1804 und in den „Thatsachen des Bewußtseins" (v. J. 1812: beide im Nachlasse abgedruckt). Er hätte gleich Anfangs nicht mit einem Systeme von „theosophischem" Charakter auftreten (Leben S. 101),

und an der Stelle, wo er über das Verhältniß der Reflexion zu seinem Principe, der Einheit des Endlichen und der Unendlichkeit, sich ausspricht, damit sich genügen können, daß die Reflexion, als das im Gegensatz Beharrende, eben selbst nur in die Dialektik der Unendlichkeit, als „des Eins Entgegengesetzter", zurückweiche. „Wie die Unendlichkeit darin beruhigt ist, so müssen wir gleichsam ebenso unsere Reflexion beruhigen und nur nehmen, was da ist. Unsere Reflexion wird die Reflexion dieses Verhältnisses selbst werden" (S. 107).

So durfte Ref. das Verhältniß bisher betrachten, und so schien er vom Anfange seiner Kritik der Hegel'schen Philosophie an berechtigt, es auszusprechen, daß ein bestimmtes Element der Kantisch-Fichte'schen Bildung, so wenig von Schelling, wie von Hegel mit hinübergenommen sei auf ihren philosophischen Standpunkt; wie dasselbe auch jetzt nur in der, jeder metaphysischen Untersuchung vorausgehenden, Lösung des Erkenntnißproblems, in einer Erkenntnißlehre, seine volle Befriedigung erhalten könne. Diese ist begriffsgemäß — soll Kant nicht vergeblich gelebt haben — die vorausverständigende Bedingung aller weitern Philosophie, Anfang derselben, „erster Theil" des Systemes, und hat an die Stelle der Phänomenologie, oder vielmehr, da Hegel faktisch zuletzt seine Logik und sein System mit dieser nicht mehr einleitete, an die Stelle jener kritisch reflektirenden Betrachtungen zu treten, welche er der Logik in den spätern Ausgaben der Encyklopädie vorausschickte. Unter vorliegenden historischen Umständen noch darüber zu streiten, ob Hegel persönlich die Phänomenologie zurückgenommen oder nicht — Herr Michelet behauptet aus mündlichen Mittheilungen Hegel's das Erstere, Rosenkranz stellt es in Abrede — ist ganz überflüssig, und wie alle solche auf persönlicher Zeugenschaft beruhende Dinge, nicht mehr festzustellen. Aber sollte nicht selbst der Beengteste der Schüler bei dieser einfach unbestreitbaren Sachlage so weit klar sehen, um selbstständig und ohne Appellation an Persönliches über jene Frage urtheilen zu können?

Dennoch durfte es dem Referenten bei dem Erscheinen der

Biographie von Interesse sein, zu untersuchen, ob sich die Behauptung der Schüler von dem eigentlichen Durchgegangensein Hegel's durch Kant's und Fichte's Standpunkt historisch bestätige, oder ob seine Vermuthung? Was Ref. in diesem Betrachte dort gefunden oder vielmehr nicht gefunden, darüber hat er seinen Lesern getreulich berichtet. Wo Hegel in den mitgetheilten Dokumenten als Philosoph hervortritt, da ist immer schon der Schelling'sche Standpunkt der Identität die Grundlage, freilich sogleich in solcher Tiefe und in solchem Umfange systematischer Ausführung aufgefaßt, daß an der Originalität, sei es der Fortbildung des von Schelling Ergriffenen, sei es einer ursprünglich selbstständigen Conception des Principes, nicht gezweifelt werden kann.

Und von dieser ursprünglichen Gestalt des Systemes noch einige Worte! Sie kann vornehmlich dazu dienen, die spätern schwankenden Vorstellungen in der Schule zu fixiren und auf den ursprünglichen Sinn zurückzubringen. Es ist weniger, wie Rosenkranz meint (S. 101. 192. 248), das theosophische Element, welches darin hervortritt, als der mit ganzer Frische und paradoxer Energie ausgesprochene Grundgedanke des objektiven Idealismus, nicht, wie bei Schelling zunächst, in die Gränzen der naturphilosophischen Construktion eingeschlossen und unter den Begriff des potenzenmäßigen Ueberwiegens des realen oder des idealen Factors gebracht, sondern in der Metaphysik des reinen Gedankens erfaßt und zugleich mit dem Streben, die Gliederung des ganzen Systemes der Philosophie aus dem Mittelpunkte jenes Princips zu versuchen. Und eben dies, — nebenbei sei es bemerkt, — verbunden mit den großen Abweichungen, welche Hegel in seinen, freilich abstrusen und manchmal in's völlig Symbolische überschweifenden naturphilosophischen Construktionen, von Schellings Darstellungen zeigt (vgl. S. 119—22), läßt den Ref. jetzt die veränderte Ansicht fassen, daß Hegel gleich ursprünglich in seiner Auffassung des idealistischen Princips völlig unabhängig von Schelling geblieben sei: — ein für die Geschichte der Philosophie allerdings bedeutendes Ergebniß der vorliegenden biographischen Mittheilungen!

„Das Anschauen Gottes als seiner selbst ist das ewige Erschaffen des Universums, in welchem jeder Punkt für sich" (dennoch) „als relative Totalität seinen eigenthümlichen Lebenslauf hat". Dies Auseinandergehen des Realen — ist „die Güte Gottes". Allein das Einzelne hebt sich als Einzelnes auf und zeigt damit seine Allgemeinheit. Dieser Akt ist „das Erkennen des Anschauens, der absolute Wendepunkt, die Gerechtigkeit Gottes, welche an dem Realen die negative Seite hervorkehrt und es damit aus seinem Fürsichsein in die Einheit mit allem Andern verkehrt". Insofern Gott, als das ewig sich gleiche Selbstbewußtsein, nicht unmittelbar in diesen Doppelproceß des Universums, als eines zugleich ruhenden und werdenden, versenkt ist, ist er die ewige Weisheit und Seligkeit. Aber auch jede relative Totalität ist in ihrem Lebenslauf selig. Diesem seligen Insichsein thut zwar allerdings ihre Realität Abbruch; aber das Gericht kann nicht abstrakt richten; Gott als Richter muß „als die allgemeine Totalität" der Welt „das Herz brechen", im Uebrigen kann er sich ihrer nur erbarmen, u. s. w. An andern Stellen wird das Schaffen der Welt als ein Aussprechen des absoluten Wortes bezeichnet, und der Rückgang des Universums in Gott als das Vernehmen derselben. Die Natur ist der als das Andere seiner selbst sich darstellende Geist, zwar lebendig, aber nicht in den idealen Momenten der Idee, sondern die Idee, die sich in den Momenten ausdrückt, die daher in der Natur die allgemeine Bestimmtheit des Auseinander hat. Der Geist, in dieser realen Totalität als Natur sich darstellend, ist der Aether. „Dieser ist nicht der lebendige Gott, aber er ist die erste Form seiner Realität, der absolute Gährungsproceß, als die absolute Unruhe der Sichselbstgleichheit, ebenso nicht zu sein, als zu sein. Er spricht sich in sich selbst, nicht in einem Andern, zu sich aus, und ist ebenso das Vernehmen seines ewigen Wortes, die absolute Melodie und Harmonie des Universums. Das Hervorbrechen des artikulirten Wortes ist zugleich das Empfangen des Tones in der weichen, sich absolut anschmiegenden Unendlichkeit der Luft. Der Geist, als Aether

sich erkennend, bleibt daher in seiner Bewegung ebenso die Ruhe, in seinem Aussprechen ebenso stumm und verschlossen" u. s. w. (Leben S. 192. 93. 104. 114. 15. 116). Aber aus der Natur geht der Geist zu sich selbst hervor: indem in der Natur das Erkennen nur außer sich ist, genügt „diese einfache Verdoppelung seiner selbst" deßhalb nicht; es muß „die zwiefache Verdoppelung" gesetzt werden. So wird das Erkennen nicht nur, wie in der Natur, Leben, sondern, als lebendiges, ein Erkennen des Erkennens, Geschichte. Wie aber die Natur in ihrer Realität für den Geist doch nur ein ideeller Gegensatz ist, so ist auch das Werden des Geistes an sich nur „Schein", der mithin gleichfalls aufgehoben werden muß, — in der Religion. Der Geist, als endlicher, erkennt in dem absoluten Geiste sich selbst, und der absolute an und für sich im Processe des Werdens freie Geist erkennt sich in dem geschichtlichen Geiste als sich selbst (S. 103. 104).

So chaotisch trübe und massenhaft diese Anfänge des Systemes sind und in der Ausführung voll neuplatonisirenden Schwulstes, wegen des steten Ineinanderwachsens des begriffsmäßigen Ausdruckes mit dem symbolisch-allegorischen (was überhaupt die ganze erste Manier Hegel's in einem weit extravaganteren Uebermaße zeigt, als es Schelling, auch hier durch ästhetischen Takt gehalten, sich erlaubte, — worin sich abermals keine Spur Kantisch-Fichte'scher Reflexion und Zucht gewahren läßt): so kann doch die Wahrheit und ächte Tiefe des Grundgedankens darin nicht verkannt werden, daß der Grund des Universums ein intellektueller Akt, ein in ihm objektiv gewordenes göttliches Denken sei, und daß es auch in allem Einzeldasein der Natur und des Bewußtseins ein Gedankenartiges sei, welches sich zu entfalten, den Selbsterkenntnißakt zu vollziehen strebe. Dies Princip hat Hegel nun im eigenen Fortgange aus jener trüben Mischung immer weiter abgeklärt, und zwar in die Breite, in die reiche Gliederung eines Systems ausgebildet, nicht aber in die Tiefe verfolgt, dessen eigene, im Wesen Gottes liegende Bedingungen untersucht und es so in seiner selbst nur partikularen, der Ergänzung durch

ein anderes, ebenso wesentliches Princip bedürftigen Wahrheit erkannt. Der Standpunkt seiner spätern klassischen Zeit ist dem Wesen nach durchaus noch derselbe, sogar bis auf die charakteristischen Schwankungen in der Fassung des Principes, indem einerseits die Schöpfung als der uranfängliche Selbstanschauungsakt des Absoluten gezeigt, was ein Analogon theistischer Vorstellungen wäre, andererseits doch wieder, mit pantheistischer Ausprägung, gelehrt wird, daß das Absolute erst in der Rückkehr von der Natur zum endlichen Geiste und in der Einheit mit diesem (durch Religion und Philosophie) zum Selbsterkennen gelange, und indem dieser stete Widerspruch, die Wurzel aller anderweiten Unklarheit, der in seinem weitern Fortwuchse die Trennung in eine rechte und linke Seite herbeigeführt hat, zuletzt mit dem Ausspruche beschwichtigt werden soll, daß das Ende eben zugleich der Anfang sei.

Doch auf diese und andere Unzulänglichkeiten des Hegel'schen Systemes braucht Ref. nicht mehr zurückzukommen, ebenso wenig, wie auf die principielle Einseitigkeit seines Standpunktes überhaupt, neben der Tiefe und Wahrheit desselben. Wie wir Hegeln nachgewiesen haben, daß er in der Kategorie des Geistes auf eine nur einseitige Weise das Denken hervorgezogen, den Willen lediglich als Nebenbestimmung des Denkens gefaßt hat, während gerade umgekehrt der Wille, die aus dem Innern aufquellende Selbstthat, wie in jedem individuellen Weltwesen, so im Geiste, die Wurzel seiner Realität ist: so muß dies auch vom Wesen des absoluten Geistes gelten; der Wille ist als das primitive Schöpfungsprincip nachgewiesen worden. Ja es muß die ganze Weltansicht um eine Stufe höher rücken, wenn in allem Dasein eine sich verwirklichende Urposition — dasselbe, was im bewußten Geiste als Wille hervortritt — als das ursprüngliche, allindividualisirende, die allgemeine Macht des Denkens erst als das dazutretende, ordnende und unterscheidende Princip, die welterhaltende Macht Gottes betrachtet wird. Auch darauf brauchen wir nicht mehr aufmerksam zu machen, daß das Universum, wie es gegeben ist in der unauflöslichen Verflechtung von Einzelstreben und Eigenheit, mit steter Zurückleitung derselben in die Harmonie und Eintracht,

weit substantiellere Eigen- und Bewegkräfte zeigt von Seiten der Kreatur, wie Gottes, als die mit der idealistischen Vorstellung verträglich sind, welche die Welt zu einem bloßen Kunstwerke des göttlichen Denkens macht und Alles in das weiche, ideelle Element der göttlichen Selbstcontemplation auflöst: dies ist die tiefste Unzulänglichkeit und Abstraktion im Hegel'schen Idealismus, der eben damit verräth, nicht das vollständige Princip zur Welterklärung zu besitzen.

Dies Fehlende ist nun die neue, nachhegel'sche Weltansicht errungen zu haben sich bewußt, ohne damit einen der großen Gedanken fallen zu lassen, welche Hegel in der Philosophie befestiget hat. Damit ist sie aber auch im Stande, gerecht und unbefangen die Stellung zu würdigen, die dieser große Denker in der nächsten Vergangenheit einnimmt, und ihm auch für die Gegenwart das volle Maaß der Nachwirkung zu vindiciren, welches er verdient. Sein Geist, der rastlos sich umbildende und ausarbeitende, wie die Biographie ihn uns zeigt, kann uns Muster eines gründlichen Strebens bleiben, und zeigen, daß in der Philosophie nur der redliche Gewinn in der That Gewinn ist. Diese Nachwirkung wird uns vor der verdumpfenden Mystik willkührlicher Vorstellungen bewahren, aber es auch unmöglich machen, überlebte Standpunkte eines Empirismus oder halben Kantianismus wieder zurückzuführen, als dasjenige, was jetzt Noth thue, um die Philosophie von ihren bisherigen Verkehrtheiten zu heilen. Wir brauchen keinen Schritt zurück zu thun, sondern nur, durch freien Vor- und Umblick, den rechten Schritt vorwärts!

Sinnstörende Druckfehler

in der Abhandlung: über das Verhältniß der Metaphysik zur Ethik, Bd. XII. Heft 1.

S. 19. Z. 4. v. u. st. den, l. in Bezug auf den.
— 23. — 14. v. u. nach Stellung" fehlt: der metaphysischen Denknothwendigkeit.
— 34. — 13. v. u. st. die endliche, l. der endliche.
— 35 — 17. st. wohl, l. wohl nicht.
— 49. — 11. v. u. st. Realität, l. Möglichkeit.
— 53. — 4. st. nach, l. noch.
— 56. — 18. st. die andern nur Alles, l. die andern, wie Alles.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

XII, XII, XIII,

